BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 230

LOS ESTOICOS ANTIGUOS

ZENÓN DE CITIO • ARISTÓN DE QUÍOS • APOLÓFANES • HÉRILO DE CALCEDONIA • DIONISIO DE HERACLEA • PERSEO DE CITIO • CLEANTES • ESFERO

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ÁNGEL J. CAPPELLETTI



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por PALOMA ORTIZ GARCÍA.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1996.

Depósito Legal: M. 44508-1996.

ISBN 84-249-1843-6

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.,
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1996.

NOTA PRELIMINAR

1. *Ediciones de los fragmentos y testimonios*

Durante el siglo XIX aparecen dos obras que recogen los fragmentos de Zenón y Cleantes: una, debida a C. Wachsmuth, *De Zenone et Cleanthe Assio Commentatio prima,* apareció en Gotinga en 1874; la otra, con introducción y comentarios, debida a A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes,* fue editada en Londres en 1891.

Ya en nuestro siglo sale a la luz la edición de H. von Arnim, que sigue siendo punto de referencia obligado aún en nuestros días y puede ser comparada con la que hizo su compatriota H. Diels de los presocráticos *(Fragmente der Vorsokratiker).*

La obra de Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* apareció en Leipzig, en la editorial Teubner, entre 1902 y 1905, y consta de tres volúmenes. El primero, sobre el cual se hizo la versión española de este primer tomo de *Los estoicos antiguos,* comprende los fragmentos de Zenón y sus discípulos; el segundo contiene los fragmentos lógicos y físicos de Crisipo; el tercero, los fragmentos de los sucesores de éste. La obra de Von Arnim ha sido reimpresa en Stuttgart en 1964. En

1923, M. Adler añadió un cuarto volumen a la edición de Von Arnim (reimpreso en 1964), con un vocabulario griego (págs. 2-168) y otro latino (págs. 169-174) y una lista de nombres propios (págs. 175-186), así como un repertorio de las fuentes (págs. 187-220). K. H. Hülser editó en Stuttgart-Bad Conn-statt, en 1987-1988, cuatro volúmenes titulados *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker.*

2. *Traducciones*

No hay ninguna traducción completa de los estoicos antiguos al castellano. Tampoco de los estoicos medios. En cambio, hay más de una de Séneca y de Marco Aurelio.

En alemán existe una versión de M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker,* que incluye a los estoicos medios (Panecio y Posidonio), publicada en Zürich-Stuttgart, en 1950.

E. Bréhier tradujo al francés (con la colaboración de V. Goldschmidt, P. Aubenque, L. Bourgery, J. Brunschwig y J. Pépin) una antología, editada por P. M. Schuhl, de los estoicos, desde Cleantes hasta Marco Aurelio, con el título de *Les Stoïciens* (París, 1962).

N. Festa virtió al italiano, y publicó en Bari, en 1932 y 1935 (reimpresión en Hildesheim, 1971), los fragmentos contenidos en el primer tomo de Von Arnim, o sea, de Zenón, Cleantes y sus discípulos, pero los distribuyó de acuerdo con las obras originales, de modo harto hipotético. La obra se titula *I frammenti degli Stoici antichi* y comprende dos volúmenes.

Más tarde, en 1962, R. Anastasi sacó en Padua una continuación de esta obra: *I frammenti degli Stoici antichi III,* que incluye los fragmentos éticos de Crisipo; no así los lógicos y los físicos ni los de sus sucesores.

En 1989 apareció en Turín una versión italiana completa de los estoicos antiguos por obra de M. Isnardi Parente. La obra comprende dos tomos. En el primero se dan, después de una amplia *Introducción* (págs. 7-75), los fragmentos de Zenón, Cleantes y los discípulos de ambos (Perseo de Citio, Dionisio de Heraclea, Aristón de Quíos, Herilo de Calcedonia, Esfero de Bósporo y Apolófanes), los fragmentos íntegros de Crisipo y de sus seguidores (Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso, Apolodoro de Seleucia, Arquedemo de Tarso y Boeto de Sidón). En el segundo se incluyen los testimonios sobre el estoicismo antiguo en general (Preliminares, Lógica, Física y Ética).

3. *La presente traducción*

Como bien dice Isnardi Parente *(Stoici antichi,* pág. 95), «mientras no exista una nueva edición completa, dedicada a toda la Stoa antigua en su conjunto, de fragmentos y testimonios, la recolección de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* seguirá siendo base imprescindible para toda obra ulterior de conjunto relativa a esta escuela».

La traducción castellana que aquí ofrecemos sigue, en términos generales, el texto y el orden de dicha recolección, con las divisiones que en ella se introducen. Omitimos sólo unos pocos fragmentos repetidos o cuyo texto resulta excesivamente lagunoso, claramente apócrifo o irrelevante. Añadimos también algunos otros, aunque muy pocos.

Antes de la traducción de los fragmentos de cada filósofo damos una introducción sobre su vida y escritos, y la bibliografía particular.

La traducción corresponde al contenido del volumen I de los mencionados *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Von Arnim.

PARTE I

ZENÓN DE CITIO

INTRODUCCIÓN

Zenón nació en la ciudad de Citio, en la isla de Chipre. Esa ciudad había recibido un buen contingente de colonos fenicios (Diόg. Laercio, VII 1). Su padre se llamaba Mnáseas, nombre que tal vez fuera una helenización del fenicio Manasés o Menahem. Crates se refería a Zenón como «el pequeño fenicio» [1]. Su cultura era, sin embargo, mucho más griega que semítica [2].

La fecha de su nacimiento puede situarse hacia el año 333-332 a. C. Desde joven estuvo en contacto con la literatura filosófica helénica y leyó, todavía adolescente, algunos diálogos platónicos, por lo cual dice Temistio «que la *Apología* de Sócrates lo condujo desde Fenicia hasta el Pórtico variopinto» *(Discursos* XXIII 295 D Hard). Diógenes Laercio refiere que llegó a Atenas a los treinta años, es decir, en el 303-302 a. C.; pero tal noticia choca con el testimonio de Perseo, discípulo del propio Zenón, quien afirma que llegó allí a los veintidós (Diόg. Laercio, VII 28), esto es, en el 311 a. C. Aunque en Atenas estudió, enseñó, escribió y vivió durante el resto de su

---

[1] M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1959, vol. I, pág. 3.

[2] F. H. Sandbach, *The Stoics*, Londres, 1975, pág. 24.

existencia, nunca renunció a su condición de ciudadano de Citio (Plutarco, *De stoic. repug.* 4, 1034 a). Siguió primero las enseñanzas del cínico Crates (Dióg. Laercio, VII 2); entró luego en la escuela del megárico Estilpón (Eusebio, *Praep. evang.* XIV 5, 11). Diógenes Laercio (VII 5) dice que también tuvo como maestro a Diodoro Cronos, uno de los más sutiles dialécticos de Mégara [3]. Más importante que esto parece haber sido su contacto con los «discursos de los heraclíteos» (Eusebio, *Praep. evang.* XIV 5, 11). Heráclito y los cínicos son, en efecto, las dos principales fuentes del filosofar de Zenón. En tercer lugar debe situarse la enseñanza de Estilpón y los megáricos. Pero, según Numenio, también fue discípulo de los platónicos Jenócrates y Polemón (Dióg. Laercio, VII 1). Timócrates afirma que durante una década estudió con el primero, y después siguió al segundo. Estrabón recuerda que, en la escuela de Polemón, fue condiscípulo de Arcesilao *(Geogr.* XIII 614), lo cual es confirmado por Cicerón *(Acad. Post.* I 34). Pero resulta imposible que Zenón haya sido alumno de Jenócrates, porque éste falleció en el 315 a. C. y aquél, como dijimos, llegó a Atenas en el 311 a. C. De Polemón más que discípulo parece haber sido oyente ocasional.

Después de largos años de estudio y meditación, Zenón inauguró su propia escuela, aunque no era su intención hacerlo, sino que, al principio, se limitó a reunirse con quienes querían oírlo, en un pórtico polícromo, llamado Peisianactio, adornado con las pinturas de Polignoto (Dióg. Laercio, VII 2). Por eso, sus discípulos fueron denominados «estoicos» (de *stoá* = pórtico), aun cuando al principio se les llamaba «zenonianos», según dice Epicuro en una de sus cartas [4].

[3] Cf. N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, vol. II, Berlín, 1957, págs. 85 y sigs.

[4] Frag. 198 Usener. Véase también n. 11 a la parte I.

Al menos en los primeros tiempos éstos provenían de las clases más bajas de la sociedad, como los seguidores de Diógenes el cínico. Timón de Fliunte dice que se reunía con «una banda de proletarios» *(Sill.,* frag. 20 W.), y Diógenes Laercio refiere que «lo rodeaban, en efecto, algunos harapientos» (VII 16).

Sin embargo, el Pórtico parece haber competido no sólo con el Jardín, sino también con el Liceo. Plutarco refiere que al observar Zenón que Teofrasto era admirado por el hecho de tener muchos discípulos, exclamó: «Su coro es más grande, pero el mío, más armonioso» *(De prof. in virt.* 6, 78 c).

Zenón mantuvo amistosas relaciones con el rey Antígono Gonatas, hijo de Demetrio Poliorcetes, que ocupaba el trono de Macedonia desde el año 276 a. C. Éste quiso llevarlo a su corte; Zenón rehusó, pero envió, en cambio, a su discípulo Perseo (Ateneo, *Deipnosophistae* XIII 603 d). Diógenes Laercio transcribe una carta del rey a Zenón y otra de éste al rey. La autenticidad de ambas cartas ha sido negada por W. Croenert [5] y puesta en duda por T. Dorandi [6] y otros, pero es aceptada por A. Grilli, de acuerdo con un análisis lexicográfico [7].

No se puede decir que Zenón fuera un filomacedonio: así parecen demostrarlo su negativa a visitar la corte de Antígono y la distancia que a toda costa mantiene frente a éste.

Por lo demás, aunque se ocupó mucho de filosofía política (a la cual dedicó su primera obra), nunca intervino en la política de Atenas. Esto no obstante, los atenienses lo honraron

[5] W. Croenert *(Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, pág. 28) las atribuye a Hermipo, erudito alejandrino del siglo III-II a. C.

[6] T. Dorandi, «Estratti biografice di Zenone di Cizio nell'opera filodemea "Gli stoici" *(Pap. Herc.* 155 e 339)», *La regione soterrata da Vesubio,* Nápoles, 1982, págs. 443-454.

[7] A. Grilli, «Zenone e Antigono», *Riv. Filol. Istr. Class.* (1963), 294-295.

ofreciéndole las llaves de la ciudad, lo coronaron con una áurea diadema y le levantaron una estatua. Esto último lo hicieron también los citienses, persuadidos de que, al honrar así al filósofo, se honraban a sí mismos (Dióg. Laercio, VII 3).

Después de haber dedicado largos años al estudio y la enseñanza de la filosofía, murió en Atenas en el año 262-261 a. C., a los setenta y dos años, según testimonia Perseo (Dióg. Laercio, VII 6), aunque según Diógenes Laercio sobrepasó los noventa y ocho años [8].

El mismo Diógenes ofrece una lista de las obras escritas por Zenón. Dicha lista, sin embargo, es sin duda incompleta, como hace notar Von Fritz, porque faltan en ella diversos títulos que el propio Diógenes u otros autores antiguos atribuyen a Zenón [9].

Muy poco se sabe acerca de la cronología y de las circunstancias en que todas estas obras fueron escritas. Sólo estamos en condiciones de afirmar que la más antigua de ellas es probablemente la *República.* Diógenes Laercio nos informa, en efecto, que Zenón la compuso mientras estaba aún en la escuela de Crates, o sea, cuando aún se le tenía por un cínico, y por eso dice que la escribió «sobre la cola del perro» (VII 2). En ella expone las ideas fundamentales del cinismo acerca de la sociedad, del estado y de la cultura. Se presenta como una réplica a la *República* de Platón, y ofrece un modelo contrario al que ésta propone [10]. Entre los antiguos gozó de tanta fama como ella, y Plutarco habla de «la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta estoica» *(Sobre la virtud o el valor de Alejandro* I 6, 329 a).

[8] J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 238 y sigs.

[9] K. von Fritz, «Zenon von Kition», *Real-Encycl.* X A 1 (1972), cols. 90 sigs.

[10] Cf. H. Baldry, «Zeno's ideal State», *Journ. of Hell. Stud.* 79 (1959), 3-15.

El tratado *Sobre la vida conforme a la naturaleza* se ocupaba, sin duda, de los fundamentos de la ética e intentaba determinar en qué consiste ese vivir de acuerdo con la naturaleza. Festa cree poder identificarlo con el título que le sigue en la lista de Diógenes Laercio, o sea, con el *Sobre el impulso o sobre la naturaleza del hombre,* pero tal opinión no tiene muy sólidos fundamentos, ya que se basa únicamente en la idea de que es casi imposible imaginar para la primera obra un contenido diferente del de la segunda [11]. Cabe suponer, más bien, que la primera trataba de establecer cuál es la verdadera «vida conforme a la naturaleza», ya que sobre esto no estaban de acuerdo ni mucho menos sus predecesores, y mientras algunos, como Calicles, Critias y Trasímaco, creían que consiste en el dominio de los más fuertes sobre la gran multitud de los más débiles e ineptos, otros, como Hipias, Antifonte, Alcidamante y los cínicos, opinaban precisamente lo contrario y afirmaban que consiste en la igualdad entre los hombres y en la supresión de las fronteras y de las convenciones. En la segunda obra, en cambio, se ocupaba Zenón probablemente de esa fuerza natural e instintiva que lleva a todos los entes a perfeccionar su propia esencia [12].

El tratado *Sobre las pasiones* discutía uno de los temas claves de la moral estoica, aquel en el cual Zenón se oponía con más fuerza a la moral aristotélica [13].

El *Sobre lo adecuado* versaba también sobre un punto esencial de la ética estoica. Con el mismo título compusieron

[11] N. Festa, *I frammenti degli stoici antichi,* Hildesheim-Nueva York, 1971, vol. I, pág. 46.

[12] Cf. B. C. Inwood, *Impulse and Human Nature in Stoic Ethics,* Toronto, 1981.

[13] Cf. R. J. Rabel, «The Stoic Doctrine of generic and specific pathe», *Apeiron* 11 (1977), 205 y sigs.

sendos tratados Cleantes, Esfero y Crisipo. Encarando «lo adecuado» como «lo debido», escribieron luego Cicerón su *De officiis* y San Ambrosio su *De officiis ministrorum* [14].

El *Sobre la ley* desarrollaba tal vez la básica contradicción entre ley natural y ley positiva, en la línea de la tradición sofística y cínica. Cleantes dejó una obra *Sobre las leyes* y Crisipo publicó otra *Sobre la ley,* en la cual ésta, considerada como regla universal y natural, era llamada «reina de todas las cosas divinas y humanas», siguiendo las huellas de Píndaro (frag. 152 Bowra).

La obra titulada *Sobre la educación griega,* que también podría traducirse como *Sobre la cultura griega,* subrayaba al parecer la necesidad de formar al hombre como «ciudadano del mundo» y no, como cree Festa, la exigencia de mantener el carácter nacional de la educación y de la cultura [15].

El escrito *Sobre la vista* desarrollaba probablemente una teoría de la sensación visual en particular, teniendo en cuenta críticamente las diversas explicaciones propuestas hasta entonces sobre esta percepción (desde los pitagóricos y Empédocles hasta Platón y Aristóteles).

El tratado *Sobre el Todo* ofrecía, según el mismo Festa, «una explicación lógica de todo el ser y del mundo fenoménico», siguiendo como modelo a Aristóteles, pero haciendo gala al mismo tiempo de una extremada sobriedad expresiva y de un menosprecio extremista de los términos medios [16].

El sentido del título *Sobre los signos* no resulta demasiado claro, ya que como dice Isnardi Parente, «podría aludir a los signos o indicios como concepto lógico-gnoseológico o, tal

[14] Cf. M. VALENTE, *A ética estoica em Cicero,* Porto Alegre, 1984, págs. 123-133.

[15] N. FESTA, *op. cit.,* vol. I, pág. 103.

[16] *Ibid.,* pág. 78.

vez, más probablemente, a aquellos «signos» premonitorios del futuro de los que se ocupa la física» [17].

En las *Pitagóricas* se puede suponer que Zenón planteaba problemas de carácter físico y ético-político en relación con el pitagorismo.

Cabría suponer que *Universales* era el título de una obra relacionada temáticamente con el *Sobre el Todo,* pero parece más probable que se refiriera a la universalidad de la virtud y de las normas morales, así como al cosmopolitismo del sabio. Ningún escritor griego utilizó este título antes de Zenón, pero Polibio habla de una «historia universal y común» *(katholikḕ kaì koinḕ historía)* (VIII 2, 11) y el retórico Quintiliano se refiere a los «preceptos universales» *(catholica praecepta)* *(Inst. orat.* II 13, 14).

De modo semejante, el escrito *Sobre el estilo,* aunque podría suponerse obra gramatical y literaria, versaba principalmente sobre cuestiones morales. Más tarde Crisipo publicará una obra con el mismo título. Zenón, por lo que nos es dado inferir, debatía allí, desde un punto de vista ético, el problema de la concordancia entre la palabra y la cosa. Y, sin duda, en el contexto cínico en que la obra se gestó no dejaba de presentar cierto carácter cuestionador y subversivo, ya que comportaba una exhortación a llamar a las cosas por sus nombres, haciendo caso omiso de las convenciones impuestas por la sociedad y las clases dominantes.

Los cinco libros de *Problemas homéricos* estaban dedicados, según Dión de Prusa (LIII 4), a demostrar que los poemas de Homero no pueden ser objeto de censura, si se tiene en cuenta que éste da algunas cosas como verdades y otras como meras opiniones. Sin duda, Zenón aplicaba aquí, a la interpretación de la mitología homérica, el método alegórico o tropológico y reducía las divinidades del Olimpo a fuerzas y ele-

[17] M. ISNARDI PARENTE, *Stoici antichi,* Turín, 1989, vol. I, pág. 102.

mentos de la naturaleza. Lo mismo hacía en el ensayo *Sobre la «Teogonía» de Hesíodo* (Cic., *De nat. deorum* I 36) [18].

Ese mismo método exegético parece haber sido expuesto, de manera genérica y con intención pedagógica, en el escrito *Sobre la audición de los poetas,* que, según Festa, pudo haber inspirado el *De poetis audiendis* de Plutarco [19].

El *Arte* era, a su vez, un tratado de retórica, donde, según Olimpiodoro, definía Zenón el arte como «un sistema de comprensiones ejercitadas para un fin útil a las cosas de la vida» *(In Plat. Gorg.,* págs. 53-54) [20].

Las *Soluciones* comprendían probablemente una serie de respuestas a problemas de diversa índole (lógicos, físicos, morales, etc.) planteados por sus discípulos.

Los dos libros de las *Refutaciones* argumentaban quizá contra quienes proponían soluciones diferentes a las ofrecidas en la obra anterior.

Los *Memorables de Crates* tienden a buscar las raíces más profundas de la filosofía del mismo Zenón, al recordar la vida y las doctrinas del maestro cínico [21].

El título *Ética,* que Diógenes Laercio parece unir al título anterior (como si dijera *Memorias morales de Crates)* se refiere, sin embargo, probablemente a una obra distinta, que constituía tal vez una síntesis de la filosofía moral de Zenón.

Entre las obras de Zenón que no integran la lista de Diógenes Laercio se cuentan, además del *Sobre la «Teogonía» de Hesíodo,* ya mencionado, las siguientes: *Diatribas, Sobre el raciocinio, Sobre la sustancia, Sobre la naturaleza* y *Sentencias.*

---

[18] Cf. Ph. H. de Lacy, «Stoic views of Poetry», *Am. Journ. of Phil.* 59 (1948), 241-271.

[19] N. Festa, *op. cit.,* vol. I, pág. 97.

[20] Cf. F. E. Sparshott, «Zeno *On Art.* Anatomy of a definition», en *The Stoics* (ed. Sandbach), Berkeley, 1978, págs. 273-290.

[21] Cf. L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages,* Ottawa, 1975, págs. 110-120.

El título *Diatribas* tiene claras resonancias cínicas. La «diatriba» era un género literario especialmente cultivado por los cínicos y consistía en escritos relativamente breves, con frecuencia dialogados, de contenido ético social y de tono satírico o polémico. La obra de Zenón pudo haberle sido inspirada por su contemporáneo Bión de Borístenes y conservaba, probablemente, los rasgos esenciales de la «diatriba» cínica (Sext. Emp., *Esbozos pirrónicos* III 245) [22].

El tratado *Sobre el raciocinio* contenía, en cambio, desarrollos que apenas podían encontrarse en los escritos cínicos, puesto que, al parecer, versaba sobre lógica y teoría del conocimiento. Tal vez había allí influencia megárica. Según Festa «se nos presenta, a través de los fragmentos, como una teoría del conocimiento mutuo y una introducción a la lógica propiamente dicha» [23].

Las *Sentencias* comprendían apotegmas y anécdotas morales (cf. Hermóg., *Progymn.* 3; Teón, *Progymn.* 5; Ateneo, XIII 577 d). Diógenes Laercio, que no incluye este título en su catálogo de las obras de Zenón, lo menciona, sin embargo, al narrar un episodio de la vida de Crates (VI 91).

El *Sobre la sustancia* constituía un ensayo crítico sobre la noción de «sustancia», tal como la entendían Aristóteles y los peripatéticos contemporáneos de Zenón.

El *Sobre la naturaleza,* que reproduce el título de la obra de Heráclito, era un compendio de la ontología y la física del efesio, adoptadas por Zenón y por él adaptadas a la fundamentación de una ética básicamente cínica.

Nuevos fragmentos de Zenón, no conservados en su texto original griego, parecen encontrarse en lengua armenia, según L. Hatquichian [24], y en lengua árabe, de acuerdo con F. Alt-

---

[22] Cf. J. F. Kinstrand, *Bion of Borysthenes,* Upsala, 1976.

[23] N. Festa, *op. cit.,* vol. I, pág. 27.

[24] L. Hatquichian, «Un traité philosophique attribuable a Zénon le Stoicien», *Vestnik Matenadara,* Eriwan, 2 (1950), 81-98.

heim y R. Stiehl [25]. Sin embargo, los trabajos de E. G. Schmidt [26] han adelantado argumentos de peso contra la posibilidad de atribuir a Zenón de Citio tales fragmentos [27].

El estilo de Zenón refleja personalidad. Es un estilo lacónico, sin adornos pero no sin neologismos, que cifra el ingenio literario en una concisión contundente. El propio filósofo expresa lo que piensa al respecto cuando dice que «los discursos adecuados y correctos son semejantes a las monedas de plata de Alejandría: gratos de ver y bien dibujados, tal como esa moneda legal, pero no por eso más valiosos. Los que tienen contrarias ⟨cualidades⟩, en cambio, se parecen a los tetradracmas atenienses, rústicamente acuñados e incorrectos, pero muchas veces, en verdad, más consistentes que los discursos bellamente escritos» (Diog. Laercio, VII 18).

---

25 F. Altheim-R. Stiehl, «Neue Fragmente Zenons von Kition aus dem Arabischen», *Forschungen und Fortschritte* 36 (1962), 12-14.

26 E. G. Schmidt, «Die altarmenische "Zeno" Schrift und die spätantike Philosophie. Einleitungen», *Abhandl. Deut. Akad. d. Wiss.* 2 (1960), Berlín, 1961; «Neue Fragmente Zenons von Kition aus dem Arabischen und Armenischen?» *Forschungen und Fortschritte* 36 (1962), 372-375.

27 M. Isnardi Parente, *op. cit.*, vol. I, pág. 130.

BIBLIOGRAFÍA

F. Adorno, «Sul significato del termine "hypárkhon" in Zenone Stoico», *La Parola del Passato* 12 (1957), 362-374.

—, «Sul significato del termine "hegemonikón" in Zenone Stoico», *La Parola del Passato* 14 (1959), 169-195.

C. B. Armstrong, «The Cronology of Zeno of Citium», *Hermathena* 65 (1930), 360-365.

H. Baldry, «Zeno's ideal State», *Journ. of Hell. Stud.* 89 (1959), 3-15.

—, «The Idea of the Unity of Mankind», en *Grecs et Barbares. Entretiens de l'Antiquité Classique,* Vandoeuvres-Ginebra, 1962, 169-195.

A. J. Cappelletti, «Las obras de Zenón y las fuentes de su sistema», *Filosofía,* Mérida (Venezuela), 7 (1994).

—, «La teología de Zenón de Citio», *Filosofía,* Mérida (Venezuela), 8 (1994).

E. Cizek, «Sur les traces de Zenón dans les "Lettres a Lucilius"», *Helikon* 3 (1963), 196-208.

G. J. Diehl, *Zur Ethik des Stoikers Zeno von Kition,* 1877.

A. Doering, «Zeno, der Begründer der Stoa», *Preussische Jahrbücher* 107 (1902), 213-242.

I. Dorandi, «Estratti biografici di Zenone di Cizio nell'opera filodemea "Gli Stoici" *(P. Herc.* 155 e 339)», en *La regione sotterrata dal Vesubio,* Atti Convegno Intern., nov. de 1979, Nápoles, 1982, págs. 35-48.

J. M. DUMONT, «Le citoyen-roi dans la *République* de Zénon», *Cahiers de Philos. polit. et jurid. Univ. Caen* (1983), 35-48.

J. P. DUMONT, «L'âme el le main. Signification du geste de Zénon», *Rev. Ét. Philos.* 19 (1967-68), 1-8.

A. FALCHI, «Lo stoicismo di Zenone», *Riv. Intern. Filos. del Diritto* 13 (1933), 175-203.

N. FESTA, «Lo scritto di Zenone *Perì toû hólou è perì tês ousías»*, *Giorn. crit. Filos. Ital.* 9 (1928), 20-34.

A. J. FESTUGIÈRE, *La révelation d'Hermes Trismégiste,* vol. II, París, 1949, págs. 260 y sigs.

TH. GOMPERZ, «Zur Chronologie des Stoikers Zenon», *Sitzungber. Akad. Wiss. Wien.* 146 (1903).

A. GRASSER, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme,* Berlín-Nueva York, 1974.

A. GRILLI, «Zenone e Antigono II», *Riv. Filol. Istr. Class.* 91 (1963), 287-301.

H. A. K. HUNT, «The importance of Zeno's Physics for an understanding of Stoicism during the late Roman Republic», *Apeiron* 1 (1967), 5-13.

—, *A physical Interpretation of the Universe. The doctrines of Zeno the Stoic,* Carlton, Austral. Univ., 1970.

A. M. IOPPOLO, *«Doxa* ed *Epoché* in Arcesilao», *Elenchos* 5 (1984), 363.

A. JAGU, *Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne,* París, 1946.

J. MANSFELD, «Zeno of Citium. Critical Observations on a recent Study», *Mnemosyne,* serie IV, 31 (1978), 135-178.

—, «A pseudo-fragment of Zeno Stoicus», *Hermes* 108 (1980), 255-258.

—, «Zeno and Aristotle *On mixture», Mnemosyne,* serie IV, 36 (1983), 106-310.

—, «Intuitionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry in a fragment of L. Calvenus Taurus», *Phronesis* 28 (1983), 59-74.

A. MAYER, «Die Chronologie des Zenon und Cleantes», *Philologus* 71 (1912), 212-237.

M. MIZUCHI, «Some Problems about Zeno of Citium», *Jour. Class. Stud.* 17 (1969), 39-44.

P. PACHET, «La deixis selon Zenon et Chrysippe», *Phronesis* (1975), 241-246.

M. POHLENZ, «Zenon und Crysipo», *Nachr. Götting. Gesellschaft Philol. Hist. Klasse,* n. s. 2 (1938), 173-210.

P. H. POPPELREUTER, *Die Erkenntnislehre Zenons und Kleanthes,* 1891.

L. RAMAROSON, «Contre les temples faits de main d'homme», *Rev. Philos.* 43 (1969), 217-238.

J. M. RIST, «Zeno and stoic consistency», *Phronesis* 22 (1977), 161-174.

—, «Zeno and the origins of Stoic Logic», en *Les Stoïciens et leur logique. Colloque Chantilly,* París, 1978, págs. 387-400.

E. ROHDE, «Zur Chronologie des Zenon von Kition», *Rheinisches Museum* 33 (1878), 622-625.

M. SCHOFIELD, «The syllogisms of Zeno of Citium», *Phronesis* 33 (1983), 31-58.

R. W. SHARPLES, *«On fire* in Heraclitus and in Zeno of Citium», *Classical Quartely,* n. s., 34 (1984), 231-232.

F. E. SPARSHOTT, «Zeno's *On Art.* Anatomy of a Definition», en *The Stoics,* ed. Sandbach, Berkeley, 1978, págs. 273-290.

L. STROUX, *Vergleich und Metaphor in der Lehre des Zenon von Kition,* Leipzig, 1965.

E. WELLMANN, *Die Philosophie des Stoikers Zenon,* Leipzig, 1873.

G. P. WEYGOLDT, *Zenon von Kition und seine Lehre,* 1872.

W. WIERSMA, «Der angebliche Streit des Zenon und Theophrasts über die Ewigkeit der Welt», *Mnemosyne,* serie III, 11 (1943), 191-216.

E. ZELLER, «Der Streit Theophrasts gegen Zenon und die Ewigkeit der Welt», *Hermes* 11 (1876), 422-429.

ZENÓN DE CITIO

I
VIDA Y OBRAS

1 Diógenes Laercio, VII 1 [*S.V.F.* I 1-6]

Zenón, hijo de Mnáseas o Demeas, de Citio en Chipre, ciu- 1
dad griega que acogió colonos fenicios. Tenía el cuello torcido hacia un lado, según dice Timoteo ateniense en [su obra] *Sobre las vidas* [1]. Apolonio Tirio [2] refiere que era de cuerpo esbelto, un tanto alto, moreno, por lo cual alguien, según dice Crisipo, en [el libro] primero de los *Refranes*, lo llamó sarmiento egipcio [3]. Era de gruesas pantorrillas, sin consistencia y débil. Por

[1] Timoteo de Atenas, biógrafo e historiador de la filosofía. No se sabe con certeza cuándo nació y murió. No debe ser confundido con el lírico del mismo nombre que vivió en los siglos v y iv a. C. (cf. R. Laqueur, *Real Encycl.* VI A 2 [1937], cols. 1338-1339).

[2] Apolonio de Tiro, filósofo del estoicismo medio, que vivió en el siglo i a. C. y escribió las vidas de quienes le precedieron en el Pórtico así como sus bibliografías (cf. H. von Arnim, *Real Encycl.* II, 1 [1896], col. 146).

[3] La obra de Crisipo titulada *Refranes*, en dos libros, está dirigida a Zenódoto y forma parte de la quinta serie de los escritos éticos en el catálogo de Diógenes Laercio (VII 1).

eso —también Perseo, en las *Memorias conviviales*[4]— rehusaba la mayor parte de los convites. Le gustaban, sin embargo, los higos verdes y los baños de sol, según cuentan.

Fue alumno, como antes se ha dicho, de Crates. Algunos, como Timócrates en el *Dión,* refieren que no sólo escuchó a Estilpón y durante diez años a Jenócrates, sino también a Polemón[5]. Hecatón[6] y Apolonio de Tiro, en el primer [libro] *Sobre Zenón,* cuentan que al preguntar éste a un oráculo qué debía hacer para vivir del mejor modo, el dios le respondió: «Estar en contacto con los muertos». Por lo cual él, habiendo comprendido, se [dedicó] a leer a los antiguos. Acercóse luego a Crates de esta manera. Mientras transportaba púrpura desde Fenicia naufragó cerca del Pireo. Llegado, pues, a Atenas, cuando ya tenía treinta años, se sentó junto a un librero. Y como éste leyera el segundo [libro] de los *Memorables* de Jenofonte, sintióse com-
2 placido, y le preguntó dónde podían vivir tales varones. Como oportunamente llegara entonces Crates, el librero, señalándolo, le dijo: «Síguelo». Desde aquel momento fue discípulo de Crates[7]. Por otra parte, [estaba] bien dotado para la filosofía y [era] modesto en comparación con la desvergüenza cínica. Por lo cual, Crates, queriendo curarlo también de esto, le dio una olla con potaje de lentejas para que la llevara a través del Cerámico. Pero, al ver que él se avergonzaba y la escondía, rompió la olla golpeándola con el bastón. Mientras él [Zenón] huía y el potaje de lentejas se le deslizaba por las piernas, Crates exclamó: «¿Por qué huyes, fenicio? Nada terrible te ha sucedido»[8]. Durante algún tiempo fue, pues, discípulo de Crates. Y como entonces escribiera la *República,* decían algunos, en broma, que la había escrito sobre la cola del perro[9]. Además de la *República,* escribió estas [obras]. [Sigue la lista de sus libros.]

Finalmente se marchó y escuchó a los [filósofos] antes mencionados, cerca de veinte años. Y se cuenta que entonces dijo: «Felizmente navegué cuando sufrí el naufragio». Otros [refieren] que esto lo dijo cuando era discípulo de Crates. Otros, empero [dicen] que, mientras moraba ya en Atenas se enteró del naufragio y exclamó: «Bien obró [conmigo] el azar, al empujarme a la filosofía»[10]. Algunos [creen] que, una vez vendidas las mercancías en Atenas, se dedicó a la filosofía.

---

4 Sobre Perseo y sus *Memorias,* cf. la *Introducción* a los discípulos de Zenón de Citio, pág. 176.

5 El Timócrates aquí mencionado podría ser Timócrates de Lámpsaco, hermano de Metrodoro y filósofo epicúreo de escaso relieve (Dióg. Laercio, X 23); aunque también podría ser Timócrates de Atenas, hijo de Demetrio, el cual recibió en herencia la propiedad del Jardín de Epicuro, junto con Aminómaco de Atenas, por el hecho de que Hermarco, que sucedió a Epicuro como jefe de la escuela, no podía ser propietario de bienes inmuebles, dada su condición de extranjero.

6 Hecatón de Rodas fue un filósofo del estoicismo medio, discípulo de Panecio. Vivió en los siglos II y I a. C. (cf. Pohlenz, *Die Stoa,* vol. I, págs. 487 y sigs.; H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton,* Bonn, 1933). Fragmentos y testimonios del mismo pueden hallarse en H. N. Fowler, *Panetii et Hecatonis librorum Fragmenta,* Bonn, 1885.

7 Crates de Tebas, una de las figuras más representativas del cinismo primitivo, vivió durante los siglos IV y III a. C. Diógenes Laercio refiere que tiró todos sus bienes al mar y se casó con Hiparquia, fiel seguidora de su doctrina (VI 6, 94-96). «Defendió la idea de que las riquezas y la fama (o, si se prefiere, el deseo de las riquezas y la fama) lejos de ser bienes y valores, son para el sabio males y distracciones y que, en cambio, son bienes y valores sus contrarios, la pobreza y la oscuridad, porque sólo quien vive pobre y oscuro puede realizar la autarquía, el no tener necesidad de nada» (G. Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. III, pág. 40 y Paquet, *Les Cyniques,* págs. 110-120).

8 Esta anécdota del cinismo recuerda otras análogas de los maestros del budismo zen.

9 «Sobre la cola del perro» alude equívocamente al hecho de que la obra fue compuesta en seguimiento de las ideas políticas de los cínicos (= perros) y sobre la constelación de la «Cola del perro» *(kynósoura),* es decir, de la Osa Menor (Arato, 36).

10 Cf. Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu* 14, 2; Plutarco, *Cómo sacar provecho de los enemigos* 87 a.

Refugiándose en el Pórtico adornado, también llamado Peisianactio, ilustrado con las pinturas de Polignoto, desarrollaba sus discursos, queriendo también hacer de aquél un lugar muy tranquilo, ya que, bajo los Treinta, cerca de mil cuatrocientos ciudadanos habían sido muertos allí. Allí acudían en adelante discípulos, y por eso fueron llamados «estoicos», inclusive los que vinieron después (habiendo sido antes denominados «zenonianos», según dice, en sus *Cartas,* Epicuro)... [11]. Éstos di-
3 fundieron también mucho la palabra. Honraron, pues, grandemente los atenienses a Zenón, al punto de brindarle inclusive las llaves de las murallas y de galardonarlo con una corona de oro y una estatua de bronce. Esto lo hicieron asimismo sus conciudadanos, convencidos de que la estatua de este hombre era una gloria [para ellos]. También los citienses de Sidón se lo disputaban. Estimábalo igualmente Antígono y, si alguna vez llegaba éste a Atenas, iba a escucharlo, y le rogaba muchas veces que fuera a vivir a su corte. En esto, sin embargo, aquél no cedió, pero envió a Perseo, uno de sus allegados, hijo de Demetrio y citiense de origen, quien floreció en la 130ª Olimpíada, cuando Zenón era viejo. La carta de Antígono, según refiere Apolonio de Tiro en su [libro] *Sobre Zenón,* rezaba así: «El rey Antígono al filósofo Zenón, salud. Creo que en fortuna y fama yo te aventajo, pero tú me llevas la delantera en inteligencia, en cultura, y en la perfecta felicidad que posees. He decidido, por eso, suplicarte que vengas a mí, persuadido de que no te resistirás a quien te estima. Trata, pues, por todos los medios, de reunirte conmigo, pensando que no solamente serás mi maestro, sino también de todos los macedonios en general.

[11] Isnardi Parente *(op. cit.,* pág. 102, n. 10) dice: «El testimonio de Epicuro sobre la Stoa es importante precisamente por ser bastante raro; Epicuro se enfrenta la mayoría de las veces con la filosofía anterior mucho menos que con los contemporáneos».

Porque es evidente que quien educa y conduce hacia la felicidad al príncipe de Macedonia prepara también a sus súbditos para la varonil firmeza. Pues así como fuere el gobernante, así serán también sin duda los más de sus súbditos». Y Zenón contestó así: «Zenón, al rey Antígono, salud. En mucho aprecio tu amor al saber, pues buscas la verdadera cultura, encaminada a lo útil, y no a lo vulgar, que corrompe las costumbres. Al apetecer la filosofía y al evitar el muy celebrado placer que afemina las almas de ciertos jóvenes, es evidente que no sólo te inclinas a los nobles sentimientos por naturaleza, sino también por deliberada elección. Una naturaleza noble, cuando se le añade un moderado ejercicio a través de un maestro generoso, fácilmente se encamina a la perfecta adquisición de la virtud. Yo, sin embargo, me encuentro afectado por la debilidad del cuerpo, a causa de la vejez: tengo, en efecto, ochenta años. Por eso no puedo reunirme contigo. Te envío, en cambio, a algunos compañeros de estudio, que no son inferiores a mí en cuanto al alma y me aventajan en cuanto al cuerpo. Si los escuchas, en nada serás superado por quienes poseen la perfecta felicidad» [12]. Mandó, pues, a Perseo y al tebano Filónides [13], a quienes menciona Epicuro en la epístola a su hermano Aristóbulo como compañeros de Antígono.

Antígono de Caristo [14] dice que [Zenón] no negaba su origen

[12] Sobre la autenticidad, muy discutida, de estas cartas, véanse las notas 5, 6 y 7 de la *Introducción* a Zenón de Citio, pág. 15.

[13] Filónides de Tebas fue un discípulo de Zenón del cual no se sabe casi nada.

[14] Antígono de Caristo, historiador que vivió durante el siglo III a. C., compuso una *Vida de los filósofos,* la cual sirvió de fuente a historiadores y doxógrafos posteriores. El valor documental de esta obra consiste en el hecho de que los filósofos de los cuales trata fueron casi todos contemporáneos suyos y muchos de ellos personalmente conocidos por él, como anota Reale, *op. cit.,* pág. 311 (cf. U. von Wilamowitz, *Antigonos von Karystos,* Berlín-Zurich, 1965; C. Robert, *Real Encycl.* I, 2 [1984], cols. 2421-2422). Además de ser un erudito historiador, Antígono cultivó la escultura.

citiense, pues, siendo él [Antígono] uno de los que contribuían a la restauración del baño público, y el que escribió en la estela: «De Zenón, el filósofo», éste exigió que añadiera: «de Citio».

Habiendo conseguido en cierta ocasión un recipiente con una tapa como de vaso de perfume, lo llenó de dinero, a fin de que el maestro Crates tuviera a la mano la satisfacción de sus necesidades. Se dice que, al venir a Grecia, tenía más de mil talentos y que los invirtió en negocios marítimos. Comía panecillos y miel y bebía un poco de vinillo fragante. Raramente hacía uso de muchachos; una o dos veces de alguna prostituta, a fin de no parecer misógino. Compartía una casa con Perseo, y como éste, en cierta ocasión, le llevara una flautista, sacudiéndosela, la devolvió al propio Perseo. Era –se dice– de fácil acceso, de modo que muchas veces el rey Antígono trataba desenvueltamente con él y lo llevaba de francachela a casa del citado Aristocles, aunque él [Zenón] luego se escabullía.

4 Evitaba empero –dicen– las multitudes, al punto de que se sentaba en un extremo del banco, para ahorrarse en parte el fastidio. Y no paseaba con más de dos o tres. Mandaba también a veces que se diera dinero a los circunstantes para que no lo molestaran, según dice Cleantes en su libro *Sobre el dinero*. Como muchos lo rodeaban, señaló en el pórtico, en un extremo, la circunferencia de madera del altar, y les dijo: «Eso estaba situado una vez en el centro, pero, como molestaba, fue colocado en lugar aparte. También vosotros, quitándoos de enmedio, nos molestaréis menos».

Al presentarle Democares, hijo de Laques, sus saludos, y solicitarle que informara y escribiera a Antígono por él, acerca de sus necesidades, ya que éste le concedía [a Zenón] todo, una vez que lo hubo escuchado, no se ocupó más de él [15]. Dícese también que, después de la muerte de Zenón, exclamó Antígono: «¡Qué espectáculo me he perdido!». Por eso, solicitó a los atenienses, a través de su embajador Trasón, que le erigieran un sepulcro en el Cerámico. Y, al preguntársele por qué lo admiraba, contestó: «Porque, habiendo recibido de mí muchos y grandes regalos, jamás se hinchó de orgullo ni se mostró tímido».

Era asimismo inquisitivo y discurría con penetración acerca de todas las cosas, por lo cual también Timón así se expresa en los *Silos* [Sigue fragmento VIII W. = 22 Von Arnim]. Solícitamente se ejercitaba con el dialéctico Filón y con él entretenía sus ocios. Por lo cual, el joven Zenón no lo admiraba menos que a su propio maestro, Diodoro [16]. Rodeábanlo asimismo algunos hombres desnudos y mugrientos, como dice también Timón [Sigue fragmento XX W. = 21 Von Arnim] [17]. Era som-

[15] Democares fue un orador y político ateniense del siglo IV, que se caracterizó por su campaña contra los filósofos, sobre todo contra los discípulos de Aristóteles, por haber tomado éstos partido en favor del régimen oligárquico instaurado por Demetrio Falereo. El desprecio que hacia él demuestra Zenón no es ajeno, probablemente, a la actitud anti-filosófica del sobrino de Demóstenes.

[16] Filón fue discípulo directo de Diodoro y se le recuerda por su interpretación de lo posible. Vivió en los siglos IV y III a. C. (cf. Von Fritz, *Real Encycl.* XIX 2 [1938], cols. 2533-2535). Su maestro Diodoro, a quien Tolomeo Soter dio el apodo de «Cronos», se caracterizó precisamente por negar toda realidad a la potencia, en actitud diametralmente opuesta al aristotelismo. Para él, sólo es real lo que existe en acto. Y para demostrar que es contradictorio admitir lo posible, ideó el argumento denominado «discurso dominador» *(kyrieúon)*. Al negar la potencia, debía negar el movimiento y la pluralidad y concluía así, como Parménides, en la afirmación de la unidad e inmutabilidad del Ser (Sexto Emp., *Contra los matem.* X 112-117). Cf. A. Levi, «Le dottrine filosofiche della scuola di Megara», *Reale Acad. dei Licei*, S. VI, vol. 3, fasc. 5-6, 463-499.

[17] Timón de Fliunte, filósofo escéptico y discípulo de Pirrón de Elide, vivió entre el 320 y el 230 a. C.; enseñó primero, como sofista, en el Helesponto y la Propóntide, y luego fijó su residencia en Atenas. Usó por vez primera en una obra el término «escéptico». Fue escritor prolífico y compuso, al parecer,

brío y agrio [en el gesto] y duro en el semblante. Era frugal en extremo y de una tacañería bárbara, so pretexto de economía. Si reprendía a alguien, lo hacía con circunspección y no en exceso, pero desde lejos. [Siguen varios apotegmas].

5 También frecuentó a Diodoro, con quien estudió dialéctica, según refiere Hipóboto [18]. Siendo ya de avanzada edad, ingresó con modestia a [la escuela] de Polemón [19]. Por eso se cuenta que éste dijo: «No se nos oculta, Zenón, que te infiltras por las puertas del huerto, robas las doctrinas y te vistes con ellas al uso fenicio». A un dialéctico que le había revelado siete clases de dialéctica en un raciocinio [llamado] el «Segador», le preguntó qué paga quería por ello, y al escuchar cien [dracmas], le dio doscientas: tan grande era su amor al saber. Dicen que fue el primero que usó el nombre *«kathêkon»* [20], o sea, «deber» y que escribió un libro acerca de él. Y que de esta manera transformó los versos de Hesíodo:

sesenta dramas y diversos tratados filosóficos como el *Sobre las sensaciones* y el *Diálogo entre Pirrón y la serpiente Pitón.* Pero lo que le dio mayor celebridad fueron sus *Silos,* donde se burla de los filósofos contemporáneos y anteriores a él. De su sátira sólo se salvan Jenófanes (su presunto antecesor) y Pirrón, su maestro (cf. W. Nestle, *Real Encycl.* VI A 2 [1937], cols. 1301-1303; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco,* Bari, 1975).

[18] Hipóboto, historiador de la filosofía, de quien tomó buena parte de su información Diógenes Laercio, vivió durante el siglo III a. C. (cf. v. Arnim, *Real Encycl.* VIII 2, 1913, cols. 1722-1723).

[19] Polemón fue un platónico de la Antigua Academia, que presidió como escolarca entre los años 315 y 270 a. C. Zürcher le atribuye la casi totalidad del «Corpus Academicum» *(Das Corpus Academicum,* Paderborn, 1954). Los fragmentos auténticos que de él ser conservan pueden leerse en M. Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta,* Nápoles, 1977 (cf. von Fritz, *Real Encycl.* XXI 2 [1952], cols. 2524-2526).

[20] Sobre el término *deber* pueden verse los frags. 369 y 371-373 en esta misma obra y la bibliografía mencionada en las notas a esos pasajes.

Excelente es aquel que sigue a quien habla,
aunque tampoco es malo quien por sí mismo logra saberlo todo [21].

Opinaba, en efecto, que es mejor el que puede escuchar a quien habla bellamente y sacar provecho de ello que el que todo por sí mismo lo consigue: éste sólo posee inteligencia; el que obedece al bien tiene también la práctica.

Al preguntársele por qué, siendo serio como era, solía reír sin embargo en los banquetes, contestó: «Hasta los altramuces, siendo amargos, se tornan dulces al ser remojados». También Hecatón dice, en el [libro] segundo de las *Sentencias* [22], que en tales compañías solía soltarse. [Siguen dos apotegmas].

Era muy constante y sencillo, usaba alimentos crudos y capa ligera, de modo que de él se dijo:

A éste no lo domó el frígido invierno ni la lluvia incesante,
ni el ardor del sol, ni la horrible enfermedad,
ni la fiesta cara al pueblo, mas, incansable,
al estudio se consagró noche y día.

Los poetas cómicos, al denigrarlo con sus burlas, lo elo- 6
gian. Así Filemón [23] en su drama *Los filósofos,* de este modo se expresa:

Devora un pan con higos y bebe agua.
Filosofa, en efecto, con insólita filosofía:
enseña a sufrir hambre y capta discípulos.

[21] Los versos citados pertenecen a Hesíodo *(Trabajos y días* 293-295), pero allí la idea es precisamente la contraria: el mejor es el que consigue averiguarlo todo por sí mismo, pero tampoco es malo el que sigue los dichos del hombre sabio.

[22] Sobre Hecatón cf. *supra* n. 5.

[23] Filemón fue un poeta cómico que vivió durante los siglos IV y III a. C. y cuyas reliquias aparecen en T. Koch, *Comicorum Atticorum Fragmenta,* Leipzig, 1880-1888, II, pág. 478 (cf. J. Demiánczuk, *Supplementum Comicum,* Cracovia, 1912, pág. 71).

Algunos, sin embargo, [dicen que esto es] de Posidipo. Y casi a modo de proverbio se divulgó. Dícese de él, en efecto: «más austero que el filósofo Zenón». Pero también Posidipo, en *Los convertidos,* dice: «De modo que en diez días parecía haber llegado a ser más austero que Zenón» [24].

Porque en realidad a todos los aventajaba en este género [de vida], no solamente en dignidad, sino también, por Zeus, en dicha. Sobrepasó en ocho los noventa años de vida, habiendo vivido sin enfermedades y con salud. Perseo dice, en sus *Lecciones morales,* que falleció a los setenta y dos años, y que llegó a Atenas a los veintidós [25]. Apolonio, a su vez, refiere que el mismo estuvo durante cincuenta y ocho años al frente de la escuela [26].

Su muerte fue de esta manera: al salir de la escuela, tropezó y se quebró un dedo. Y mientras golpeaba la tierra con la mano dijo aquello de Níobe [27]:

Voy. ¿Por qué me llamas?

Enseguida, ahogándose, murió. Los atenienses le dieron sepultura en el Cerámico y, según hemos dicho antes, lo honraron con decretos en los que proclamaban su virtud. [Siguen epigramas de Antípatro, Zenódoto, Ateneo y Diógenes Laercio].

---

24 Posidipo fue también un poeta cómico que vivió durante el siglo III a. C. Los fragmentos que han llegado hasta nosotros de sus versos han sido recogidos por T. Koch, *Com. Att. Frag.,* III, pág. 335. En el mismo siglo vivió otro Posidipo, poeta epigramático, que figura en la *Antología griega.*

25 Sobre Perseo, discípulo y familiar de Zenón, cf. *Introducción* a los discípulos de Zenón de Citio, págs. 174 sigs.

26 Sobre Apolonio de Tiro, cf. nota 2.

27 Se trata, al parecer, de una tragedia de Timoteo, poeta que vivió en los siglos V y IV a. C., autor de *Los persas.* Las obras que han llegado hasta nosotros fueron editadas por U. von Wilamowitz (Leipzig, 1903).

Demetrio de Magnesia refiere en los *Homónimos* [28] que Mnáseas, padre de aquél, fue muchas veces a Atenas en viajes de negocio, y llevó de allí muchos de los libros socráticos, cuando Zenón era aún niño. Por eso, ya en su patria se había ejercitado. Y de tal modo, al trasladarse a Atenas, se unió a Crates. Parece –dice– que él mismo determinó el límite de lo engañoso en las enunciaciones. Dícese que juraba por la alcaparra, como Sócrates por el perro.

2 Diógenes Laercio, VII 10 [*S.V.F.* I 7-8]

Me pareció conveniente [referir aquí] el decreto que promulgaron los atenienses acerca del mismo [Zenón], que dice así: «Siendo arconte Arrenides, en la quinta pritanía de Acamántide, en el día décimo primero del mes de Memacterión [29], vigésimo tercero de la pritanía, en asamblea soberana, el presidente Hiponte, hijo de Cratistóteles, del demo de Jipete, y sus colegas, pusieron a votación un decreto, y Trasón, hijo de Trasón, del demo de Anacea, dijo: «Puesto que Zenón, hijo de Mnáseas, citiense, se dedicó durante veinte años a la filosofía en la ciudad, se comportó en lo demás como un hombre bueno y exhortó a los jóvenes que buscaban su compañía, invitándolos a la virtud y la templanza, se volcó hacia lo mejor proponiendo a todos su propia vida, concorde con las palabras que pronunciaba, como modelo de excelencia, parecióle al pueblo que era de buena suerte alabar a Zenón, hijo de Mnáseas, citiense, coronarlo con una corona de oro, conforme a la ley, a causa de su virtud y de su templanza, y

---

28 Demetrio de Magnesia, biógrafo del siglo I a. C., escribió una obra titulada *Sobre los poetas y escritores que tienen el mismo nombre* (cf. E. Schwartz, *Real Encycl.* IV 2 [1901], cols. 2814-2817).

29 El mes de Memacterión es el quinto en el calendario ateniense y corresponde a parte de nuestros meses de noviembre y diciembre (cf. Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 578 b 13).

erigirle también, a expensas públicas, un monumento fúnebre en el Cerámico».

Para que confeccionaran la corona y erigieran el monumento fúnebre, escogió enseguida el pueblo a cinco varones atenienses, y al escriba del pueblo a fin de que grabara el decreto en dos estelas, y le mandó que colocara una en la Academia y otra en el Liceo. Y [ordenó] al administrador que distribuyese [entre todos] el gasto originado por las estelas, a fin de que todos entendieran que el pueblo de Atenas honra a los hombres buenos, tanto vivos como muertos». Para esta edificación fueron elegidos Trasón de Anacea, Filocles del Pireo, Fedro de Anaflisto, Medonte de Acarnea, Mícito de Sipaleto y Dión de Peanía.

3 TEMISTIO, *Discursos* XXIII 295 d Hard. [*S.V.F.* I 9]

Lo que a Zenón concierne es muy claro, y ha sido celebrado por muchos el hecho de que la *Apología* de Sócrates lo haya conducido de Fenicia al Pórtico variopinto [30].

4 ESTRABÓN, XIII 614 [*S.V.F.* I 10]

De Pitane es originario Arcesilao, el académico, condiscípulo de Zenón citiense en la escuela de Polemón [31].

[30] Mnáseas, padre de Zenón y mercader, llevó de Atenas a Citio copias de algunos diálogos platónicos (y, según Temistio, concretamente de la *Apología*), que fueron leídos por el joven Zenón (cf. F. H. SANDBACH, *op. cit.*, pág. 20 y frag. 1, 6).

[31] Arcesilao de Pitane vivió a fines del siglo IV y comienzos del III a. C. Fue primero discípulo de Teofrasto y luego escuchó a los últimos maestros de la Academia Antigua: Crantor, Polemón y Crates. En el año 263 quedó como escolarca y renovó enteramente el espíritu de la escuela, iniciando la Nueva Academia, de clara tendencia relativista, que polemizó duramente con los estoicos. Aunque Arcesilao no escribió nada, conocemos su pensamiento sobre todo a través de Cicerón, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Plutarco y algunos escritores cristianos como Eusebio de Cesarea y Clemente de Alejandría (cf. A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster (Westfalia), 1975; O. GIGON, «Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie», *Museum Helveticum* 1 (1944), 47-64).

5 NUMENIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 5, 11 [*S.V.F.* I 11]

De Polemón surgieron los célebres Arcesilao y Zenón... A Zenón lo recordé, en efecto, cuando dije que había sido discípulo de Jenócrates y luego de Polemón y que más tarde se hizo cínico junto a Crates. Ahora se puede agregar que también participó [de las enseñanzas] de Estilpón y de los discursos de los heraclíteos. Cuando, en efecto, después de haber frecuentado al mismo tiempo la escuela de Polemón, [Arcesilao y Zenón] se denigraron mutuamente, tomaron como valedores en la batalla que entre ellos sostenían el uno [Zenón] a Heráclito, a Estilpón y juntamente a Crates (de los cuales con Estilpón se había hecho polemista; con Heráclito, austero; y con Crates, cínico) [32]; en cuanto [al otro] Arcesilao, etc.

6 NUMENIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 6, 9 (732 b) [*S.V.F.* I 12]

Habiendo tomado, pues, distancia, se golpeaban, pero no los dos al mismo tiempo, sino Arcesilao a Zenón. Zenón, en efecto, se conservó solemne y grave en la pelea, pero no mejor que el retórico Cefisodoro (éste, en realidad, habiendo de impugnar a Aristóteles, maldecía a Platón)... [33]. Pero también Zenón, una vez que prescindía de Arcesilao, si no hubiera polemizado con Platón, habría filosofado, a mi juicio, de modo mucho más digno, a causa de esa misma actitud pacífica. Él, en efecto, no ignorando tal vez las [opiniones] de Arcesilao, pero sí las de Platón, según se infiere de lo que contra éste antes escribió, obró también de modo contradictorio, hiriendo a quien no es bueno herir, insultando con las [palabras] más in-

[32] Numenio ofrece aquí una acertada genealogía filosófica de Zenón, al señalar su ascendencia heraclítica, megárica y cínica.

[33] Cefisodoro, retórico, discípulo de Isócrates, atacó duramente a Aristóteles, en la medida en que éste defendía la teoría platónica de las Ideas.

famantes y vergonzosas a quien no habría debido, y esto de manera mucho peor de lo que conviene a un cínico. Por lo demás, demostró haber dejado a Arcesilao no por grandeza de alma, o por ignorar las [doctrinas] de éste, o por temor «de la gran boca de la dolorosa guerra» [de los estoicos]; se volvió en otro punto hacia [el mismo] Platón...[34].

Pero [también] sobre las cosas bellas y [nada] vergonzosas innovaciones [introducidas] por Zenón en contra de Platón he de hablar alguna otra vez... Arcesilao, por su parte, al ver en Zenón un émulo y un posible triunfador, demolió los discursos pronunciados por éste y nada lo detuvo... Al comprender que la doctrina de la representación comprensiva, que aquél había hallado por vez primera, y el propio nombre del mismo eran famosos en Atenas, se empeñó con todos sus artificios contra ella. Aquél, que estaba en una situación más débil, no pudiendo esperar pasarla tranquilo, se desentendió de Arcesilao, y, aunque tenía muchas cosas que decir, no quiso [hacerlo], optando por obrar de otra manera. Atacó, en cambio, a Platón, que no estaba entre los vivos, y desde su carro estorbó con gritos a toda la procesión, ya que Platón no podía defenderse ni había nadie que estuviera dispuesto a hablar por él, y si Arcesilao lo hubiera hecho, pensaba que así lo habría apartado de sí mismo.

7 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 34 [*S.V.F.* I 13]

Ya habían escuchado a Polemón asiduamente Zenón y Arcesilao. Pero, puesto que Zenón aventajaba a Arcesilao en edad, discurría con mucha sutileza y se movía con gran ingenio, intentó corregir la doctrina.

[34] Zenón se opone a la filosofía platónica no sólo en la versión relativista y escéptica de Arcesilao sino también en la versión original atacando el dualismo, la teoría de las Ideas, la concepción política jerárquica y autoritaria.

8 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 3 [*S.V.F.* I 13]

Que no había motivo para que Zenón, después de escuchar a Polemón, se apartara de él y de sus predecesores.

9 QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* XII 7, 9 [*S.V.F.* I 14]

Siendo así que a Sócrates se le procuraba la comida, y Zenón, Cleantes y Crisipo recibían regalos de sus discípulos.

10 SÉNECA, *Epístola a Helvia* 12, 4 [*S.V.F.* I 15]

Bien sabido es que Homero tuvo un esclavo, Platón tres, y ninguno Zenón, con quien se inició la rígida y viril sabiduría de los estoicos[35].

11 SÉNECA, *Sobre los beneficios* IV 39, 1 [*S.V.F.* I 16]

¿Por qué, entonces –dijo– vuestro Zenón, habiendo prometido a alguien quinientos denarios en préstamo y habiendo comprendido que éste era poco digno de confianza, aun cuando sus amigos trataban de persuadirlo de que no se los diese, perseveró en confiar, porque lo había prometido?

12 ELIANO, *Historias diversas* IX 33 [*S.V.F.* I 19]

Un muchachito de Eretria frecuentó a Zenón largo tiempo, hasta que llegó a ser hombre. Al fin, regresó a Eretria y su padre le preguntó qué sabiduría había aprendido en tan extenso lapso. La demostración, contestó él, y no lo he hecho muy profundamente. Y como el padre se enojara y acabara golpeándole, él, conduciéndose con serenidad y autodominio, repuso que había aprendido esto, a soportar la cólera de los padres sin indignarse por ello.

[35] El hecho aquí señalado por Séneca se relaciona probablemente no con la pobreza o la tacañería de Zenón sino con la opinión cínica que considera la esclavitud como contraria a la naturaleza.

13 DIÓGENES LAERCIO, VII 29 [*S.V.F.* I 20]

Como cierto rodio bello y rico, pero nulo en todo lo demás, se acercara a [Zenón], éste, no deseando aguantarlo, primero lo hizo sentar sobre unas gradas polvorientas, para que su manto se ensuciara; después, en el sitio de los mendigos, para que conviviera con los harapo; finalmente, el mozo se marchó.

14 TIMÓN DE FLIUNTE, *Silloi*, frag. XX W [*S.V.F.* I 22]

Mientras reunía una banda de proletarios que, entre todos, eran los más indigentes y frívolos mortales de las ciudades [36].

15 TIMÓN DE FLIUNTE, *Silloi*, frag. VIII W [*S.V.F.* I 22]

Y vio a una vieja glotona fenicia que, en medio de un humo sombrío, todo lo deseaba: su pequeña cesta se rompió de camino: tenía una inteligencia menor que un sinsentido.

16 ATENEO, XIII 603 d [*S.V.F.* I 23]

Aristocles, el citaredo, era amante del rey Antígono, sobre el cual Antígono de Caristo escribe lo siguiente en la vida de Zenón: «El rey Antígono trataba con familiaridad a Zenón y una vez, como saliese, al cabo de un día, de un banquete, y se detuviese junto a Zenón, lo persuadió para que lo acompañara a divertirse en casa de Aristocles, el citaredo, al cual el rey amaba con vehemencia».

17 *Índice herculanense de los estoicos*, col. IX [*S.V.F.* I 25]

En relación con él se comportaba como un igual y semejante, con dulce y benévola emulación, y admiraba y honraba en gran manera al hombre [37].

---

[36] Estos *Silloi* de Timón corroboran la persistencia en Zenón del espíritu del cinismo, que Göttling ha llamado «die Philosophie des griechischen Proletariats» (cf. TH. GOMPERZ, «Die Kyniker», *Cosmopolis*, sept. 1897).

[37] H. VON ARNIM opina que estas frases no se refieren, como cree Comparetti, a la disputa de Arcesilao y Zenón, sino, como dice Bücheler, al rey Antígono (*Stoic. Vet. Fragm.* I, pág. 10).

18 *Índice herculanense de los estoicos*, col. VIII [*S.V.F.* I 25]

«... ha de poner en la puerta a los jóvenes locuaces y a los postulantes. Como [alguien] no supiera adónde ir, le dijo que podría situarse junto al custodio de las monedas de bronce; eso no estaría mal, pues así [podría] castigar a los [falsificadores]». Zenón, mirando a los extranjeros, exclamó: «¿Qué decís..., etc.?» [38].

19 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 4, 1034 a [*S.V.F.* I 26]

Zenón y Cleantes no quisieron hacerse atenienses, para que no se pensara que ofendían a su patria. Pero, si ellos [obraron] bien, concederás que Crisipo no hizo lo justo al registrarse como ciudadano [39].

20 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 2, 1033 b [*S.V.F.* I 27]

Aun cuando, para decirlo en pocas palabras, muchas cosas fueron escritas por el propio Zenón, muchas por Cleantes y muchísimas por Crisipo acerca del Estado, del ser mandado y el mandar, del sentenciar y el pronunciar discursos, no es posible hallar en las vidas de ninguno de ellos ni estrategia, ni legislación, ni presentación en la asamblea, ni defensa ante los jueces, ni guerra por la patria, ni embajada, ni don voluntario, sino que, como quien degusta en condición de huésped cierto lote de ocio, pasaron toda su no breve sino larguísima vida, en conversaciones, libritos y paseos. Y no es un secreto que vivieron de acuer-

---

[38] Como dice M. ISNARDI PARENTE, éste es un episodio que se refiere a las relaciones entre Zenón y Antígono Gonatas y el discurso inicial es probablemente parte de un legado de Antígono (*op. cit.*, vol. I, pág. 118).

[39] La razón por la cual Zenón y Cleantes no quisieron hacerse ciudadanos de Atenas no es la que Plutarco les atribuye sino más bien la convicción, heredada de los cínicos, de ser «ciudadanos del mundo» (cosmopolitas): lo mismo da ser de Citio que de Atenas. Esta misma razón hizo que Crisipo obrara en sentido contrario.

do con los escritos y dichos de otros más que con los de ellos mismos [40].

21 Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 2, 1033 e [*S.V.F.* I 27]

¿Quién, en toda esta vida escolar, disertó, pues, más que Crisipo, Cleantes, Diógenes, Zenón y Antípatro, los cuales abandonaron sus respectivas patrias, sin buscar otra cosa más que pasar la vida en sosiego, enseñando y pronunciando discursos literarios en el Odeón y en casa de Zostero?

22 Dión Crisóstomo, *Discursos* XLVII 2, vol. II, pág. 81, 2 Von Arnim [*S.V.F.* I 28]

... como yo antes me asombraba de los filósofos que dejaron sus patrias sin que nadie a ello los obligase, decididos a vivir entre extraños aunque ellos mismos habían demostrado que se debe honrar a la patria y tenerla en mucho, y que para el hombre es natural ocuparse de los asuntos comunes e intervenir en la política. Me refiero a Zenón, Crisipo y Cleantes, que esto sostenían, pero ninguno se quedó en su patria [41].

23 Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu* I 10 [*S.V.F.* I 28]

Pronto y dispuesto sigo a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, ninguno de los cuales accedió, sin embargo, a los asuntos del estado ni dejó de recomendar [a otros que lo hicieran] [42].

---

[40] «La obra de Plutarco de Queronea, dirigida a subrayar las infinitas contradicciones de la doctrina estoica –dice Isnardi Parente *(op. cit.,* pág. 123)– se inicia con un ataque polémico a su mismo modo de vivir, que considera contradictorio con respecto al principio de *vivir coherentemente (homologouménōs)».*

[41] Cf. nota 39.

[42] Los estoicos, oponiéndose en esto a los epicúreos, consideraban necesaria la participación del sabio en la política y en los asuntos públicos, pero Zenón, Cleantes y Crisipo, tal vez por su condición de metecos, nunca lo hicieron en Atenas. El propio Séneca exhorta en el *De otio* a abandonar la política y los negocios del Estado.

24 Arriano, *Disertaciones de Epicteto* III 21, 19 [*S.V.F.* I 29]

[El dios] aconsejó a Sócrates que ocupase el puesto de refutador, como a Diógenes el de reprender real y adecuadamente, como a Zenón el de enseñar y adoctrinar.

25 *Índice herculanense de los estoicos,* col. I [*S.V.F.* I 30]

Si alguien deseara saber cuáles eran sus hábitos, no podría encontrar mejor indicio [de ellos] que los juicios por él emitidos acerca de las cosas bellas y feas y, de modo semejante, los que a éstos añadió, acerca de las cosas buenas y malas. Apolodoro, en efecto, el epicúreo, en dos libros... [43].

26 *Índice herculanense de los estoicos,* col. III [*S.V.F.* I 31]

... intitulado *Sobre el guía de nuestra propia secta.* Otras cosas, sobre lo mismo, mientras a través de casi todo el librito trata de estos asuntos, había escrito, según hemos dicho antes, y pretende asimismo que Zenón raras veces se dejó llevar por la complacencia a causa de la debilidad de su cuerpo, como en...

27 *Índice herculanense de los estoicos,* col. VI [*S.V.F.* I 32]

... [se dice que le gustaban] los higos y que toleraba [las injurias] con calma y benevolencia. Y es justo añadir también esto a su himno y que se le concedió una tumba pagada por el pueblo...

28 Ateneo, IX 370 c [*S.V.F.* I 32 a]

Y no es extraño que algunos hayan jurado por la col, así como Zenón el citiense, el fundador del Pórtico, imitando el juramento de Sócrates por el perro, juraba a su vez por la alcaparra, según refiere Émpedo en sus *Memorias* [44].

---

[43] Apolodoro vivió en la segunda mitad del siglo II y escribió una vida de Epicuro (cf. Diógenes Laercio, X 2, 10). Fue el octavo escolarca de la escuela epicúrea y se le llamó «el tirano del Jardín». Compuso, al parecer, unos cuatrocientos libros.

[44] Émpedo fue un pitagórico de Síbaris, como Hipaso, Próxeno, Metopo, Diocles, etc. (Jámblico, *Vida Pitagórica* XXXVI 267).

29 Diógenes Laercio, VII 32 [*S.V.F.* I 32 a]

Dícese que [Zenón] juraba por la alcaparra [45], así como Sócrates por el perro.

30 Galeno, *Sobre la diferencia de los pulsos* III 1, vol. VIII 642 K [*S.V.F.* I 33]

Se satisfacen, por tanto, todos estos [médicos] que se llaman «pneumáticos» con los dogmas de los estoicos. De manera que, como Crisipo los habituó a dudar de los términos usados en filosofía, tampoco ellos vacilan en hacer lo mismo con los que utiliza la medicina. Zenón el citiense fue ya el primero que se atrevió a innovar y transgredir el uso que hacen los griegos de las palabras [46].

31 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 5 [*S.V.F.* I 34]

Aun cuando entre los filósofos estoicos cambiaron el uso del mayor número [de palabras], Zenón, su jefe, no fue tanto un inventor de cosas como de palabras nuevas.

32 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 15 [*S.V.F.* I 34]

Si a Zenón le fue permitido, cuando encontraba alguna cosa inusitada, imponerle un nombre también inaudito, ¿por qué no ha de serle permitido a Catón?

33 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 34 [*S.V.F.* I 35]

Zenón el citiense, un extranjero, innoble artífice de palabras, parece haberse infiltrado en la antigua filosofía.

---

45 El uso de la palabra *kappárion* era proverbial en dialecto jónico. Se refiere a la planta *Capparis spinosa* (cf. Teofrasto, *Hist. plant.* 6, 5, 2).

46 Zenón se caracteriza por el uso de neologismos y por atribuir un significado particular a palabras de uso corriente, según se ve también por los testimonios de Cicerón que a continuación traducimos (31, 32 y 33).

34 Luciano, *Los longevos* 19 [*S.V.F.* I 36]

Zenón, el fundador de la filosofía estoica [vivió] noventa y ocho [años]. De él se dice que, mientras entraba en la asamblea, al tropezar, exclamó: «¿Por qué me llamas?». Y, regresando a su casa, dejó de tomar alimento y puso fin a su vida [47].

35 Filodemo, *Sobre los filósofos* col. IV Neap. (= 3 Oxf.) [*S.V.F.* I 36 a]

En la carta que contiene lo referente a Antifonte se dice que Zenón tenía sesenta y dos [años]. No queda sino suponer que el mismo vivió hasta los ciento un años. Desde [el gobierno] de Clearco, en efecto, hasta el de Arrenides, en el cual, según Esquiroforión, Zenón falleció, transcurrieron treinta y nueve años [48].

36 Pausanias, I 29, 15 [*S.V.F.* I 36 b]

[En la descripción de la Academia.] Aquí se sentaron también Zenón, hijo de Mnáseas y Crisipo de Soles.

37 Estrabón, XVI 757 [*S.V.F.* I 37]

De Tiro eran también Antípatro y el que por poco nos precedió, Apolonio, quien editó el catálogo de los filósofos de la escuela de Zenón y de los libros [del mismo] [49].

---

47 Cf. Dióg. Laercio, VII 6 [*S.V.F.* I 1].

48 H. von Arnim escribe, a propósito de este testimonio: «El asunto, aun después de lo que Th. Gomperz discutió (*Sitzungsberichte d. Wien. Akad.* 146 [1903], «Zur Chronologie des Stoikers Zenon»), resulta oscuro. Me parece que se discute contra alguien que, en la epístola (en la cual se incluían también algunas cosas sobre Antifonte), había dicho que Zenón, cuando Clearco era arconte, tenía setenta y dos años de edad. De donde se infería que esto es falso, porque de ello se seguiría que Zenón murió a los ciento un años».

49 Apolonio de Tiro (véase n. 2) fue uno de los estoicos medios, igual que Antípatro de Tiro, discípulo de Estratocles de Rodas.

38 *Suidas, s. v.* (78) pág. 507 Adler

Zenón de Sidón... discípulo de Diodoro Cronos, quien fue asimismo maestro de Zenón de Citio [50].

39 DIÓGENES LAERCIO, VI 105

Zenón, el cual fue discípulo de Crates [51].

40 DIÓGENES LAERCIO, II 120

Refiere Heraclides que también Zenón, fundador del Pórtico, fue discípulo de éste [Estilpón] [52].

41 DIÓGENES LAERCIO, I 13-15

De Sócrates salió Antístenes; de éste, Diógenes, el «perro»; de éste, Crates de Tebas; de éste, más tarde, Zenón de Citio; de éste, Cleantes, y de éste, en fin, Crisipo [53].

[50] Zenón de Sidón, filósofo megárico, contemporáneo y condiscípulo de Zenón, no debe ser confundido con su homónimo, Zenón de Sidón, filósofo epicúreo del siglo I a. C., a quien oyeron también Ático y Cicerón (cf. K. VON FRITZ, «Zenon», *Real Encycl.* X A [1972], cols. 122-138). Diodoro Cronos, una de las figuras cumbres de la Escuela de Mégara (cf. P. M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles,* París, 1960), vivió durante la segunda mitad del siglo IV a. C. (cf. K. VON FRITZ, *Real Encycl.* X A 1 [1972], cols. 121-122).

[51] Sobre Crates de Tebas, cf. nota 7 y W. NESTLE, *Die Sokratiker,* Aalen, 1968, págs. 111-115.

[52] Estilpón, filósofo megárico, vivió durante los siglos IV y III a. C. Fue discípulo de Antístenes y el tercer jefe de la Escuela de Mégara. Atacó la teoría platónica de las Ideas; se inclinó a un monismo eleático y negó la predicabilidad de los conceptos. Se mostró poco respetuoso con los dioses de la religión estatal y su ética se asemeja mucho a la de los cínicos. Fue maestro no solamente de Zenón, el fundador del Pórtico, sino también de Pirrón, el iniciador del escepticismo (cf. K. VON FRITZ, «Megariker», *Real Encycl.* Suppl. 5 [1931], cols. 707-724).

[53] En este párrafo traza DIÓGENES LAERCIO la genealogía del estoicismo, mostrando cómo éste se vincula, a través del cinismo, con la enseñanza de Sócrates (cf. VI 15).

42 DIÓGENES LAERCIO, VII 36 [*S.V.F.* I 38]

Muchos discípulos tuvo Zenón, y entre ellos fueron famosos Perseo, hijo de Demetrio, de Citio; Aristón, hijo de Milcíades, de Quíos, el que introdujo la indiferencia; Herilo de Cartago, quien sostuvo que el fin es la ciencia; Dionisio, el cual se convirtió al placer, pues a causa de una terrible enfermedad de los ojos no estaba ya cierto de que el dolor es indiferente; éste era de Heraclea; Cleantes, hijo de Fanias, de Aso, el cual sucedió [a Zenón en la dirección de] la escuela, a quien éste solía comparar con las tablillas enceradas más duras, en las que con dificultad se escribe, pero en las que las cosas escritas perduran; Esfero de Bósporo, quien escuchó también a Cleantes después de la muerte de Zenón [54]. Fueron asimismo discípulos de Zenón y lo vieron, según Hipóboto refiere, Filónides de Tebas, Calipo de Corinto, Posidonio de Alejandría, Atenodoro de Soles y Zenón de Sidón [55].

43 *Índice herculanense de los estoicos,* col. X 2 [*S.V.F.* I 39]

Cleantes, hijo de Fanias, de Aso, el cual heredó la [dirección de] la escuela; Dionisio, hijo de Teofanto, según escribió Antígono, de Heraclea, el que cambió de doctrina; Aristón, hijo de Milcíades, de Quíos, el que sostuvo que el fin es la indiferencia, pero en las demás cosas pensaba que seguía al maestro [56].

44 DIÓGENES LAERCIO, VI 15

[Antístenes] preanunció la imperturbabilidad de Diógenes, la fortaleza espiritual de Crates, el aguante de Zenón [57].

[54] Cf. la *Introducción* a los discípulos de Zenón de Citio.

[55] Sobre Hipóboto, cf. nota 18; sobre Filónides, cf. nota 13. Zenón de Sidón fue condiscípulo primero de Zenón de Citio, pero puede haber sido después discípulo suyo. Calipo no fue, sin duda por razones cronológicas, el astrónomo cuyos cálculos siguió Aristóteles. De Posidonio de Alejandría y Atenodoro de Soles nada se sabe.

[56] Cf. *Introducción* a los discípulos de Zenón de Citio.

[57] Cf. nota 53.

45 ORÍGENES, *Contra Celso* III 54, vol. I, pág. 250, 3 Kö., pág. 483 Del. [*S.V.F.* I 40]

¿O también nosotros tenemos intención de acusar a los filósofos que exhortan a los esclavos domésticos a la virtud, a Pitágoras [que exhortaba] a Zalmoxis, y a Zenón [que lo hacía con] Perseo?

46 PLUTARCO, *Vida de Cleómenes* 2 [*S.V.F.* I 40 a]

Esfero fue al principio discípulo de Zenón de Citio [58].

47 DIÓGENES LAERCIO, VII 4 [*S.V.F.* I 41]

Zenón escribió, además de la *República,* las siguientes [obras]:

Sobre la vida conforme a la naturaleza.
Sobre el impulso o sobre la naturaleza del hombre.
Sobre las pasiones.
Sobre el deber.
Sobre la ley.
Sobre la educación griega.
Sobre la vista.
Sobre el Todo.
Sobre los signos.
Pitagóricos.
Universales.
Sobre el estilo.
Problemas homéricos (cinco libros).
Sobre la audición de la poesía.
También le pertenecen:
Arte.
Soluciones.
Refutaciones (dos libros).

[58] Esfero fue primero discípulo de Zenón y después de Cleantes (DIÓG. LAERCIO, VII 177).

Memorables de Crates.
Ética [59].

48 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 9, pág. 680 Pott. [*S.V.F.* I 43]

Pero también los estoicos dicen que Zenón fue el primero en escribir ciertas cosas que no se confían fácilmente a los discípulos para que las lean a fin de que no se les otorgue el saber si no filosofan auténticamente.

49 QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* XII 1, 18 [*S.V.F.* I 44]

Por eso, si a estos varones [semejantes a Cicerón] les faltó la virtud suprema, a quien preguntara si fueron oradores les responderé como [lo harían] los estoicos si se les preguntara si Zenón, Cleantes o Crisipo fueron sabios: fueron, sin duda, grandes y venerables, mas no consiguieron, sin embargo, la cumbre de la naturaleza humana.

II
FRAGMENTOS Y OPINIONES

50 DIÓGENES LAERCIO, VII 39 [*S.V.F.* I 45]

Dicen que el discurso filosófico consta de tres partes, pues le pertenecen tanto la física como la ética y la lógica. Así lo dividió por vez primera Zenón de Citio en su [obra] *Sobre el raciocinio* [60].

[59] Sobre las obras de Zenón, cf. *Introducción* a Zenón de Citio, págs. 16-21.

[60] La tripartición que Zenón hace de la filosofía proviene de su maestro el platónico Polemón.

51 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 4 [*S.V.F.* I 45]

[Los otros académicos antiguos] dividieron toda la filosofía en tres partes, división que vemos conservada por Zenón.

52 DIÓGENES LAERCIO, VII 40 [*S.V.F.* I 46]

Otros, en cambio, ponen en primer lugar la lógica; en segundo, la física, y en tercero, la ética. Entre ellos está Zenón en [su obra] *Sobre el raciocinio*[61].

LÓGICA

53 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 9 [*S.V.F.* I 47]

Sobre estos temas [sobre los modos de discurrir], aunque muchísimo fue elucubrado por Crisipo, Zenón [trató] mucho menos que los antiguos.

54 ARRIANO, *Disertaciones de Epicteto* I 17, 10-11 [*S.V.F.* I 48]

La lógica... analiza y critica las demás [ciencias] y es, como diría alguno, medida y peso [de las mismas]. ¿Quién afirma esto? ¿Sólo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Antístenes no lo afirma?

55 ESTOBEO, *Églogas* II 2, 12, pág. 22, 12 W [*S.V.F.* I 49]

Zenón comparaba las artes de los dialécticos a medidas

[61] El orden lógico en que las partes de la filosofía deben ser tratadas es precisamente éste, por lo cual la filosofía sería comparada con un huevo: la lógica es la cáscara; la física, la clara; y la ética, la yema (el verdadero meollo) (SEXTO EMP., *Contra los matem.* VII 17).

exactas que no miden trigo o alguna otra [mercancía], sino [sólo] paja y estiércol[62].

56 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 8, 1034 f [*S.V.F.* I 50]

[Zenón] solucionaba sofismas y ordenaba a sus discípulos aprender la dialéctica capaz de hacer esto mismo.

57 ARRIANO, *Disertaciones de Epicteto* IV 8, 12 [*S.V.F.* I 51]

Especulaciones del filósofo... las que Zenón dice: conocer los elementos del raciocinio[63], qué cualidad tiene cada uno de ellos, cómo se armonizan entre sí y cuáles son las consecuencias de los mismos.

SOBRE EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO (FANTASÍA, SENSACIÓN, CRITERIO)

58 CICERÓN, *Académicos primeros* II 66 [*S.V.F.* I 52]

Arcesilao considera que ésta es la mayor fuerza del sabio, y está de acuerdo con Zenón: cuidar de no ser cogido [en falta] y de no ser hallado en error.

59 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 42 [*S.V.F.* I 53]

Excluía, pues, [Zenón] de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la opinión, la sospecha y, en

[62] Pearson opina que este fragmento forma parte de una obra contra los megáricos; Festa lo niega. Sin duda, Zenón no niega todo valor a la dialéctica, pero pone en guardia contra el abuso que se hace de ella. Así lo prueba el fragmento siguiente.

[63] «Para Zenón –dice Festa *(op. cit.,* I, pág. 31)– el *lógos* comprende *ratio et oratio* y por eso los elementos no son sólo lingüísticos, sino también, y principalmente, del pensamiento».

una palabra, todo cuanto fuera extraño a un firme y constante asentimiento.

60 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 54]

[Consideraba Zenón] que el sabio nada opina, de nada se arrepiente, en nada se equivoca, nunca cambia de idea.

61 CICERÓN, *Académicos primeros* II 113 [*S.V.F.* I 54]

Que el sabio nada opina... ninguna de estas cosas fue defendida con gran empeño antes de Zenón.

62 LACTANCIO, *Instituciones divinas* III 4 [*S.V.F.* I 54]

Por tanto, si nada se puede saber, como Sócrates enseñó, ni se debe opinar, como [sostuvo] Zenón, toda filosofía queda suprimida.

63 AGUSTÍN, *Contra los académicos* II 11 [*S.V.F.* I 54]

Habiendo aprendido del mismo Zenón que nada hay más torpe que el opinar.

64 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 11 pág. 112, 1 W [*S.V.F.* I 54]

Que el sabio nada sostiene con vacilación, sino, al contrario, con firmeza y seguridad, por lo cual tampoco opina... [64].

65 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 11 pág. 113, 5 W [*S.V.F.* I 54]

Y sostienen que no cambia de idea, ya que posee entendimiento... ni muda en ningún sentido ni se retracta ni vacila.

66 DIÓGENES LAERCIO, VII 121 [*S.V.F.* I 54]

Y además, que el sabio no emite opiniones.

67 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 40 [*S.V.F.* I 40; I 55]

Muchas cosas cambió también [Zenón] en aquella tercera

[64] «La raíz de esta posición se encuentra en el mismo *homologouménōs dsên*», dice M. ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 147, n. 119). Cf. B. WISNIEWSKI, «Sur les origines de *homologouménōs tê phýsei dsên* des Stoïciens», *Classica et Mediaevalia* 22 (1961), 106-116.

parte de la filosofía. En ella dijo, en primer término, algunas cosas nuevas acerca de los mismos sentidos, a los cuales consideró unidos a partir de una especie de impulso ofrecido desde afuera, que él [llama] *phantasía* y nosotros podemos denominar «imagen» [65].

68 NUMENIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 6, 13 [*S.V.F.* I 56]

Como esta doctrina de la representación comprensiva fuera inventada por él [Zenón], al ver [Arcesilao] que gozaba de gran fama en Atenas, se esforzó por todos los medios en refutarla [66].

69 GALENO, *Sobre la mejor doctrina* I, vol. I, pág. 41 K [*S.V.F.* I 57]

Reprueba, como poco áticos, los términos de los estoicos: *katalēptón, katálēpsis, katalēptikḗ phantasía, akatálēptos, akatalēpsía* [67].

70 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 236 [*S.V.F.* I 58]

Cuando Zenón dice que la representación comprensiva es una impresión del alma se le debe escuchar [68].

[65] «Una *phantasía* es lo que sucede en un percipiente cuando algo *se le hace aparente*», dice F. H. SANDBACH *(op. cit.*, pág. 85).

[66] La formulación de la teoría escéptica y probabilista del conocimiento por parte de Arcesilao es presentada como una reacción contra el dogmatismo gnoseológico de Zenón. Lo cierto es, en todo caso, que el iniciador del neoacademicismo «tomó de los diversos libros de Platón y de las conversaciones socráticas principalmente esto: que no hay nada cierto que pueda percibirse con los sentidos o con el espíritu» *(ex variis Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit)*: CIC., *Del orador* III 18, 67.

[67] Probablemente la condición de chipriota con ascendencia fenicia facilitó en Zenón una actitud irreverente ante la pureza de la lengua griega (o del dialecto ático) y abrió el camino a la creación de diversos neologismos, utilizados como términos técnicos por los estoicos.

[68] «Impresión» *(týpōsis)* equivale a «sello» o «impronta».

71 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 230 [*S.V.F.* I 58]

El mismo [Crisipo] sospecha, pues, que Zenón menciona la impresión en lugar de la alteración[69].

72 CICERÓN, *Académicos primeros* II 18 [*S.V.F.* I 59]

Al negar así que hubiese algo que pudiera ser comprendido... si eso fuera, como Zenón había determinado, tal imagen (= *phantasía)...* impresa y grabada a partir de aquello que es, pues no podría serlo a partir de aquello que no es (decimos que esto fue muy correctamente determinado por Zenón), cuando Filón lo impugna y rechaza...

73 CICERÓN, *Académicos primeros* II 77 [*S.V.F.* I 59]

Preguntó tal vez [Arcesilao] a Zenón qué sucedería si el sabio no pudiese siquiera percibir algo y no fuera propio del sabio opinar. Aquél, [respondió], creo, que nada había de opinar, porque tendría algo que pudiera percibir. ¿Qué sería, por tanto, esto? Una imagen, creo. ¿Pero qué imagen? Entonces él así la habría definido: algo impreso, grabado y ejecutado a partir de lo que es tal como es. Después de lo indagado, todavía [queda por averiguar], si una imagen de esa clase es verdadera, ¿cuál sería falsa? Aquí parece que Zenón vio con agudeza que ninguna imagen podría ser percibida si proviniera de lo que es de tal modo que pudiera igualmente provenir de lo que no es. Con razón estuvo de acuerdo Arcesilao con lo añadido a la definición.

74 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 248 [*S.V.F.* I 59]

Representación comprensiva es la impresa y grabada a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es, como no puede serlo la que [proviene] de lo que no es[70].

[69] En Crisipo la teoría de la «impresión», sostenida por Zenón y, en un sentido más literal, por Cleantes, es sustituida por la teoría de la «alteración» o «diversificación» *(heteróiōsis).*

75 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* II 4 [*S.V.F.* I 59]

[Éste, después de] *enapomemagménē* [añade] *enapotetypōménē.*

76 AGUSTÍN, *Contra los académicos* III 9, 18 [*S.V.F.* I 59]

Pero veamos qué dice Zenón: a saber, que una representación se puede comprender y percibir cuando no tiene rasgos comunes con lo falso.

77 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 41 [*S.V.F.* I 60]

No prestaba fe [Zenón] a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba «comprensible» (¿entendéis esto? –Sin duda, digo, pues ¿de qué otro modo se podría traducir *katalēptón?).* Pero cuando ella había sido ya acogida y aprobada, la llamaba «comprensión», semejante a las cosas que con la mano se agarran. De aquel nombre había sacado también éste, siendo así que nadie había usado antes esa palabra en tal asunto. Y él mismo utilizó muchas palabras nuevas (pues decía cosas nuevas): aquello que era captado por el sentido lo llamaba «sensación», y si de tal modo era captado que no pudiera ser ya desarraigado por la razón, lo denominaba

[70] «Acuñando una fórmula específica, Zenón llamó a la que consideraba la forma fundamental de conocimiento *katalēptikḕ phantasía,* o representación comprensiva. La representación comprensiva es una forma de conocimiento sensible cierto, capaz de «aferrar» *(katalambánein)* su objeto, o tal que su objeto se le presenta con una fuerza de evidencia capaz de imponer el asentimiento *(synkatáthesis)* a la mente: semejante tipo de conocimiento no puede no derivar de algo efectivamente real, existente», dice M. ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 18).

«ciencia», en caso contrario, «ignorancia». De ésta surgía igualmente la «opinión», que es débil y está mezclada con lo falso y desconocido. Pero entre la ciencia y la ignorancia colocaba aquella «comprensión» a la que me he referido, y a ésta no la contaba entre las cosas buenas ni entre las malas, pero decía que sólo a ella se debe dar crédito. Por eso, también prestaba fe a los sentidos, ya que, como antes dije, la comprensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque captara todo lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían luego en las almas las nociones de las cosas, a partir de las que no sólo se revelarían los principios, sino también ciertos caminos más amplios para hallar la razón [de ser de las cosas]. Excluía, pues, de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la duda, la sospecha y, en una palabra, todo cuanto fuera ajeno a un firme y constante asentimiento [71].

78 Cicerón, *Académicos posteriores* I 40 [*S.V.F.* I 61]

A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento de los espíritus, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario [72].

[71] Después de describir el proceso del conocimiento en Zenón, acaba Cicerón identificando la sabiduría con la virtud, con lo cual confirma una vez más el intelectualismo ético del fundador de la Stoa.

[72] «El hombre puede decir: 'Esto parece ser una manzana y yo asiento: es una manzana', o: 'Esto parece ser una manzana, pero yo no asiento: no es una manzana'. Esta proposición, 'es una manzana', no es idéntica a la presentación, pero está, en cierto sentido, incluida en ella y puesta ante la mente por ella. Por eso, aun cuando puede parecer inexacto, es psicológicamente inteligible decir que uno asiente a una presentación», dice F. H. Sandbach *(op. cit.,* pág. 88).

79 Cicerón, *Académicos posteriores* I 41 [*S.V.F.* I 62]

Esto mismo que era comprendido por un sentido lo llamaba, pues, «sensación».

80 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VIII 355 [*S.V.F.* I 63]

Epicuro dijo que todo sentido es seguro; Zenón el estoico, en cambio, empleó alguna distinción [73].

81 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 70 [*S.V.F.* I 63]

Arcesilao, al considerar falsas todas las cosas que se ven con los sentidos, acosaba a Zenón; éste, empero, [decía] que algunas imágenes son falsas, pero no todas [74].

82 Cicerón, *Académicos posteriores* I 41 [*S.V.F.* I 63]

No a todas las imágenes [Zenón] les prestaba fe.

83 Crisipo, en Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 373 [*S.V.F.* I 64]

(Al discutir con Cleantes, quien había dicho que la representación es impresión a modo de bajorrelieve o altorrelieve). Pero si así [es], se da por supuesto que la memoria es atesoramiento de representaciones [75].

84 Estobeo, *Églogas* I, pág. 136, 21 W [*S.V.F.* I 65]

Zenón [y sus seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino representaciones del alma al modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados «ideas» por los

[73] La confianza de Epicuro en el valor de la sensación era menos crítica que la de Zenón, el cual distinguía entre imágenes verdaderas y falsas.

[74] Cf. nota 73. La crítica de Arcesilao se aplicaba más a la gnoseología de Epicuro que a la del propio Zenón, al cual duramente atacaba (cf. Lactancio, *Inst. div.* VI 7).

[75] Esta definición de la memoria se refiere probablemente a Zenón, según anota H. von Arnim, *op. cit.*, vol. I, pág. 19 (cf. Pearson, *op. cit.*, pág. 67).

antiguos[76]. Hay, en efecto, ideas de los objetos que caen bajo los conceptos, como, por ejemplo, de los hombres, de los caballos; y, para hablar más genéricamente, de todos los animales y de las demás cosas de las cuales se dice que hay ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes[77].

85 AECIO, I 10, 5 [*S.V.F.* I 65]

Los estoicos, seguidores de Zenón, decían que nuestros conceptos son las ideas.

86 DIÓGENES LAERCIO, VIII 61 [*S.V.F.* I 66]

El concepto, pues, es una representación del entendimiento, no un ente o una cualidad, pero a modo del ente y de la cualidad. Y así, por ejemplo, surge la representación mental del caballo, aun cuando éste se encuentre ausente.

87 CICERÓN, *Académicos primeros* II 144 [*S.V.F.* I 66]

Niega, en efecto, Zenón que vosotros... sepáis algo. ¿Cómo?, preguntarás. Porque nosotros sostenemos que inclusive el tonto comprende muchas cosas. Pero negáis que alguien sepa cosa alguna sino el sabio. Y esto, por cierto, Zenón lo llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: «Así es la representación». Después, contrayendo un tanto los dedos: «Así, el asentimiento».

[76] La crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas de Platón se radicaliza en los cínicos y los megáricos, y de éstos la toma sin duda Zenón.

[77] H. VON ARNIM anota *(op. cit.,* vol. I, pág. 19, n.): *«Ultimum enuntiatum non intellego»* («No entiendo la última proposición»). La frase parece significar: «Para los estoicos, las ideas no están fuera de las cosas (como dice Platón) ni en las cosas (como sostiene Aristóteles), sino en nuestra mente; nosotros participamos en su elaboración en cuanto a las cosas les atribuimos nombres y a éstos les encontramos diversos casos». Se trata de una posición «conceptualista», semejante a la que adoptará Abelardo.

Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que ésa era la comprensión. Y gracias a este símil, le impuso a ésta el nombre de *katálēpsis,* que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio[78].

88 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 151 [*S.V.F.* I 67]

Que la opinión consiste en la aprobación de lo endeble y lo falso.

89 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 41 [*S.V.F.* I 68]

Si de tal modo se comprendía algo que no era posible desarraigarlo por medio de la razón, [Zenón] lo llamaba «ciencia»; en caso contrario, «ignorancia»[79].

90 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 73, 19 W [*S.V.F.* I 68]

Que la ciencia es una comprensión firme y constante que no puede ser cambiada por el raciocinio.

91 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 111, 20 W [*S.V.F.* I 68]

Que la ignorancia es un consentimiento cambiante y débil.

92 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 151 [*S.V.F.* I 68]

Que la ciencia es una comprensión firme, sólida y que no puede ser cambiada por el raciocinio.

93 DIÓGENES LAERCIO, VII 47 [*S.V.F.* I 68]

La llaman ciencia, comprensión firme o disposición en la aceptación de las representaciones que no puede cambiar por obra del raciocinio.

[78] Cf. J. P. DUMONT, «L'âme et la main: signification du geste de Zénon», *Rev. Ét. Phil.* 19 (1967-68), 1-8 (cit. por ISNARDI PARENTE).

[79] Para Platón, la opinión *(dóxa)* representa un estado intermedio entre la ignorancia *(ágnoia)* y la ciencia *(epistēmē) (Rep.* 447 A-B). Para Zenón, como bien anota Pearson, la opinión se identifica con la ignorancia.

94 Cicerón, *Académicos posteriores* I 42 [*S.V.F.* I 69]

Entre la ciencia y la no ciencia ponía la comprensión y no la contaba ni entre las cosas buenas ni entre las malas.

95 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 151 [*S.V.F.* I 69]

La ciencia, la opinión y la comprensión, ubicada en los límites de ambas... la comprensión en medio de ellas [80].

96 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 153 [*S.V.F.* I 69]

Arcesilao... al mostrar que entre la ciencia y la opinión no hay ningún criterio o comprensión [81].

97 Anónimo, *Diversas colecciones matemáticas en la edición hultschiana de las obras geométricas y estereométricas de* Herón, pág. 275 [*S.V.F.* I 70]

A Tauro Sidonio le pertenece el comentario a la *República* de Platón en el cual se incluye lo siguiente: Platón define la geometría... Aristóteles, a su vez... Zenón, empero, [la define] como disposición a la demostración de las imágenes que no se puede cambiar por obra del raciocinio [82].

---

[80] La comprensión *(katálēpsis)* ocupa un término medio entre la ciencia *(epistḗmē)* y la opinión *(dóxa)*, que equivale a la ignorancia *(ágnoia)* o como dice Cicerón, en el fragmento anterior *(Acad. pr.* I 42), a la no-ciencia *(inscientia)*. Festa anota que era natural que Zenón hiciera de la comprensión un *adiáphoron* (algo ni bueno ni malo), si, para adquirir valor moral, ella necesitaba el asentimiento.

[81] Arcesilao parece haber identificado la comprensión con el criterio de verdad, es decir, con aquello que sirve para distinguir la ciencia de la opinión o de la ignorancia.

[82] Calvisio Tauro, originario de Tiro o de Berito (Beirut); filósofo del platonismo medio, fue discípulo, al parecer, de Plutarco (Aulo Gelio, *Noches áticas* IX 5, 8). Se opuso, como éste, a los estoicos. Discípulos suyos fueron Aulo Gelio *(Noches áticas* I 9, 8) y Herodes Ático *(Noches áticas* XVIII 10, 11). Cf. K. Praechter, «Taurus», *Real Encycl.* IX 2 (1934), cols. 58-68. Sobre la definición de la geometría aquí atribuida a Zenón, cf. J. Mansfeld, «Intui-

98 Diógenes Laercio, VII 23 [*S.V.F.* I 71]

Decía [Zenón] que nada está más lejos de la opinión que la comprensión científica [83].

99 *Escolios a Dionisio Tracio,* en Bekker, *Anecd.*, pág. 663, 16 [*S.V.F.* I 72]

... como muestra también Zenón al decir: «El arte es una disposición a abrir caminos», es decir, lo que realiza algo a través de un camino y de un método.

100 Olimpiodoro, *Comentario al «Gorgias» de Platón* 53-54 [*S.V.F.* I 73]

Zenón dice que el arte es un sistema de comprensiones, ejercitadas a un tiempo para un fin útil a las cosas de la vida.

101 Luciano, *Sobre el parásito* 4 [*S.V.F.* I 73]

El arte es, según recuerdo haber oído a cierto sabio, un sistema de comprensiones ejercitadas a un tiempo para un fin útil a las cosas de la vida.

102 *Escolios a «Las nubes» de Aristófanes* 317 [*S.V.F.* I 73]

Así definimos, en efecto, el arte, como un sistema de comprensiones ejercitadas y ordenadas.

103 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* II 10 [*S.V.F.* I 73]

Todo arte, por lo demás, es un sistema de comprensiones ejercitadas a un tiempo, utilizadas como recurso para un fin útil a la vida.

---

tionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry», *Phronesis* 28 (1983), 59-74 (cit. por Isnardi Parente). H. von Arnim opina, en cambio, que ésta «es la definición de la ciencia, no de la geometría» *(op. cit.*, I, pág. 20).

[83] Pearson sostiene que Zenón utiliza aquí el término *oíēsis* como sinónimo de *dóxa (op. cit.*, pág. 68). Festa lo niega *(op. cit.*, I, pág. 37). Von Arnim opina tácitamente como Pearson, según el *Índice* de Adler.

104 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* III 188, 241, 251; *Contra los matemáticos* I 75, VII 109, 337, 182; *Escolios a Dionisio Tracio,* pág. 649, 31; 721, 25 [*S.V.F.* I 73]

Los estoicos así definen el arte: el arte es un sistema surgido en el alma de comprensiones ejercitadas a un tiempo...

105 Quintiliano, *Instituciones oratorias* II 17, 41 [*S.V.F.* I 73]

Aquel fin aprobado por casi todos, que el arte consta de percepciones sentidas y ejercitadas al mismo tiempo para un fin útil a la vida.

106 Cicerón, en Diomedes Gramático, II, 421 K [*S.V.F.* I 73]

Arte es una construcción de percepciones ejercitadas con la única finalidad de ser útil en las cosas que atañen a la vida.

107 Cicerón, *Académicos primeros* II 22 [*S.V.F.* I 73]

¿Qué arte puede haber, en verdad, sino el que consta no de una o de dos, sino de muchas percepciones del alma?

108 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 18 [*S.V.F.* I 73]

... que las artes... consten de conocimientos y contengan en sí algo establecido por la razón y el método.

109 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 148 [*S.V.F.* I 73]

Con estas [percepciones] reunidas entre sí y comparadas construimos también las artes, en parte para utilidad de la vida... necesarias [84].

[84] Sobre la definición zenoniana del arte, cf. F. E. Sparshott, «Zeno *On Art.* Anatomy of a Definition», en *The Stoics,* ed. Sandbach, Berkeley, 1978, págs. 273-290.

Retórica

110 Eustacio, *Comentario a la «Ilíada»* XVIII 506, págs. 37-38 Bekker [*S.V.F.* I 74]

Homero, al llamar también aquí a los heraldos «de aéreas voces», propuso con anterioridad la definición de «voz» que da Zenón: «La voz es aire golpeado» [85].

111 Diógenes Laercio, VII 55 [*S.V.F.* I 74]

Es, pues, la voz el aire golpeado.

112 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* II 7 [*S.V.F.* I 75]

De allí, pues, que también Zenón de Citio, habiéndose preguntado en qué se diferencia la dialéctica de la retórica, cerrando la mano y después abriéndola, dijo: «En esto», queriendo dar a entender, mediante el cierre [de la mano] la propiedad ordenadora, precisa y escueta de la dialéctica, y mediante la apertura y el despliegue de los dedos, el anchuroso [cauce] de la fuerza retórica.

113 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 17 [*S.V.F.* I 75]

Esto es de Zenón, el estoico: «Todo el arte del discurso –decía– se divide, como ya lo expresó antes Aristóteles, en dos partes; la retórica se parece a la palma de la mano; la dialéctica, al puño, porque los retóricos hablan con mayor amplitud, los dialécticos con mayor concisión» [86].

[85] La voz *(phōnḗ = vox)* es un hecho mecánico, distinto del concepto *(ennóēma = sermo)* (cf. Aec., *Plac.* I 10, 5; Dióg. Laercio, VII 61), que es la voz en cuanto apta para significar una cosa, en cuanto dotada por la mente de un sentido referencial. La idea de la «voz» como «golpe» aparece por primera vez en Arquitas de Tarento (47 B 1) (cf. Sexto Emp., *Contra los matem.* VII 275).

[86] Zenón acepta la diferencia establecida por Aristóteles entre dialéctica (desarrollada en el *Organon)* y retórica (expuesta en la *Retórica)* pero simplifica

114 CICERÓN, *Sobre el orador* XXXII, 313 [*S.V.F.* I 75]

Aquel Zenón, de quien proviene la doctrina de los estoicos, solía enseñar con la mano cuál es la diferencia entre estas artes, porque cerrando los dedos y apretando el puño afirmaba que así es la dialéctica, mas abriéndolos y extendiéndolos decía que la elocuencia se asemeja a su palma.

115 QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* XI 20, 7 [*S.V.F.* I 75]

Habiendo, pues, dos clases de discurso, la una extensa, que se denomina retórica, la otra, concisa [que se llama] dialéctica, Zenón enlazó ambas, de tal manera que ésta la consideraba semejante a la mano cerrada en el puño, aquélla, a la mano extendida...

116 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 7 [*S.V.F.* I 76]

[Después de recordar las tesis e hipótesis de los peripatéticos]. Todo este género Zenón y quienes de él proceden no pudieron o no quisieron [tenerlo en cuenta] y ciertamente lo dejaron de lado.

117 DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la dicción de Demóstenes,* frag. 537 Hüber

Las partes básicas de la oración, denominadas por algunos «elementos», ya sean ellas cuatro, como creen Zenón el estoico y sus discípulos [87], ya sean más...

el asunto al considerar a la segunda como el arte de desarrollar con más amplitud lo que la primera expresa concisamente. Para el Estagirita, la retórica es «la capacidad de hallar en cualquier asunto lo que es apto para persuadir» *(Ret.* 1335 b 26). Este concepto, acogido con pocas modificaciones por la mayoría de los tratadistas antiguos, se acerca menos que el de Zenón al que tienen, en general, los modernos, los cuales tienden a considerar la retórica como mero artificio literario.

[87] ISNARDI PARENTE señala aquí *(op. cit.,* vol. I, pág. 156, n. 136) la «importancia recurrente del número 4», el número de los elementos físicos y de las pasiones fundamentales.

118 CICERÓN, *Epístolas a los familiares* IX 22, 1 [*S.V.F.* I 77]

Amo el pudor [tú, empero,... ya] o, más bien, la libertad de hablar. Por otra parte, esto le agradaba a Zenón –hombre, a fe mía, agudo, aunque con él sostiene nuestra Academia una gran polémica–, pero, como digo, a los estoicos les gusta llamar a cada cosa por su nombre. Así, pues, discurren: «Nada hay de obsceno ni de torpe en lo que se dice, porque, si en la obscenidad hubiera algo deshonroso, esto tendría que estar en la cosa o en la palabra. No hay tercer [término]. En la cosa no está. Y así no sólo en las comedias se narran las cosas mismas [siguen ejemplos], sino también en las tragedias [siguen ejemplos]. Ves, por tanto, cómo, siendo la cosa idéntica, nada parece torpe cuando las palabras no lo son. No está, por consiguiente, en la cosa. Mucho menos en las palabras. Si, en efecto, lo que con la palabra se expresa no es torpe, tampoco la palabra que lo expresa puede serlo. [Siguen ejemplos latinos]. No está, por tanto, en la palabra. Pero he mostrado que no está en la cosa. Por consiguiente, no está en ninguna parte [siguen varios ejemplos; luego el párrafo 5]. Tienes [así] a la escuela estoica: el sabio habla con franqueza... yo guardo... el pudor. Te he escrito así con palabras veladas de lo que con [otras] muy desembozadas tratan los estoicos, pero ellos consideran necesario inclusive que las ventosidades y los eructos sean igualmente libres [88].

119 CICERÓN, *Sobre los deberes* I 128 [*S.V.F.* I 77]

Y no se debe escuchar, por cierto, a los cínicos o los estoicos, si los hubo casi cínicos, los cuales reprueban y se burlan de que consideremos deshonrosas en las palabras cosas que no son vergonzosas, y llamemos por sus nombres a cosas que lo son. Robar, engañar, cometer adulterio es vergonzoso en la

[88] Éstas son ideas de origen evidentemente cínico, tomadas de Crates y de Diógenes de Sínope (DIÓG. LAERCIO, VI 2, 20).

realidad, pero no es obsceno hablar de ello; dedicarse a engendrar hijos es honroso en la realidad, pero obsceno en la palabra. Y muchas cosas alegan aquéllos, contra dicha opinión, contrariando el pudor [89].

120 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 8, 1, 1034 e [*S.V.F.* I 78]

A quien dice: «No juzgarás una causa antes de haber escuchado el relato de ambas partes», se opone Zenón utilizando este raciocinio: si el que ha hablado primero ha demostrado su tesis, no se debe escuchar lo que dice el segundo, ya que la investigación ha llegado a su fin; si no la ha demostrado, es como si ni siquiera hubiera contestado o como si, al contestar, hubiera tarareado. Haya habido demostración o no la haya habido, no es preciso escuchar, pues, lo que el segundo dice [90].

121 QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* IV 2, 117 [*S.V.F.* I 79]

Aquellas palabras deberán ser claramente expresadas y, como Zenón quiere, teñidas de sentido [91].

122 PLUTARCO, *Vida de Foción* 5 [*S.V.F.* I 80]

Como decía, pues, Zenón, es preciso que el filósofo saque a la luz su palabra sumergiéndola en el entendimiento...

[89] Es claro que Cicerón no aprueba en esto a Zenón y a los estoicos, a los cuales, sin embargo, muchas veces se inclina cuando trata de temas éticos. Por su condición «ecuestre» ama «el pudor» *(verecundiam).*

[90] Esta argumentación, que asume la forma de un dilema, tiene tanto de megárica como de cínica. En cuanto contradice el sentido común de los juristas puede asimilarse a las «paradojas» de Eubúlides de Mileto; en cuanto ataca el proceso judicial y la práctica de los tribunales, se identifica con las ideas de los cínicos, tal como aparecen, por ejemplo, en las *Epístolas pseudo-heraclíteas.*

[91] Cf. nota 85.

123 DIÓGENES LAERCIO, VII 18 [*S.V.F.* I 81]

Decía que los discursos adecuados y pertinentes son semejantes a las monedas de Alejandría: gratos a la vista y bien dibujados, tal como esa moneda de curso legal, pero no por eso más valiosos. Los que tienen contrarias [cualidades], en cambio, se parecen a los tetradracmas atenienses, rústicamente acuñados e incorrectos, pero, en verdad, muchas veces más consistentes que los discursos bellamente escritos [92].

124 *Léxico de Zonaras, s. v. soloikídsen,* col. 1662 [*S.V.F.* I 82]

Se produce un solecismo no solamente cuando hay rusticidad en la voz y en la palabra, sino también [cuando la hay] en las prendas, cuando alguien se viste de una manera burda o come desenfrenadamente o camina sin gracia, como dice Zenón.

125 *Léxico de Cirilo,* en *Anecd. paris.,* ed. Cramer, IV, pág. 190 [*S.V.F.* I 82]

Solecismo: cuando alguien habla incorrectamente. Se comete solecismo no sólo por ser ignorante con respecto al lenguaje y a la palabra, sino también en lo tocante a los vestidos, cuando uno se viste de una manera burda o cuando come desenfrenadamente o cuando camina sin gracia, como dice Zenón, el citiense.

126 ANÓNIMO, *Arte,* en *Rhetores Graeci,* ed. Spengel, I 434, 23 [*S.V.F.* I 83]

Zenón así se expresa: «Narración es una exposición de los hechos del asunto, que fluye en pro de quien habla».

[92] Según FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 109), esta sentencia, que Diógenes Laercio da como un apotegma, formaba parte seguramente del tratado de Zenón *Sobre el estilo.*

127 ANÓNIMO, *Arte,* en *Rhetores Graeci,* ed. Spengel, I 447, 11 [*S.V.F.* I 84]

Como Zenón: «ejemplo es la recordación de un hecho del pasado por su similitud con lo que en el presente se inquiere» [93].

FÍSICA I

SOBRE LOS PRINCIPIOS • SOBRE LA MATERIA Y EL ESPÍRITU • SOBRE LA CAUSA • SOBRE LOS CUERPOS Y SUS ACCIDENTES • SOBRE LOS INCORPORALES • SOBRE EL TIEMPO • SOBRE EL VACÍO

128 DIÓGENES LAERCIO, VII 134 [*S.V.F.* I 85]

Paréceles a éstos que los principios de las cosas son dos: lo que hace y lo que padece. Lo que padece es la sustancia sin cualidades, la materia. Lo que hace es la razón que hay en ella, Dios. Éste es, en efecto, eterno, y plasma cada cosa por medio de aquélla toda. Sienta esta tesis Zenón de Citio en el *Sobre la sustancia.*

129 AECIO, I 3, 25 [*S.V.F.* I 85]

Zenón, hijo de Mnáseas, citiense, dice que los principios son Dios y la materia, de los cuales el uno es la causa del hacer, y la otra del padecer, pero que los elementos son cuatro [94].

[93] No resulta claro –acota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 157)– si la definición cubre todo el campo semántico de la expresión *parádeigma* (ejemplo) y si Zenón hacía, como ARISTÓTELES (cf. *Ret.* 1393 a 24 ss.) otras distinciones.

[94] El lenguaje platónico, que plantea el dualismo Dios-materia, no sólo es propio de Aecio y Diógenes Laercio, sino que se halla en el mismo Zenón discípulo del académico Polemón y lector, desde su adolescencia, de los diálogos platónicos llevados a Citio, desde Atenas, por su padre Mnáseas. Este lenguaje dualista encubre, sin embargo, un pensamiento monista, ya que espíritu y materia son, para el fundador del Pórtico, dos aspectos de una única realidad. Los cuatro elementos, que son los de Aristóteles y los de Empédocles, no son sino cuatro estados que asume la única materia, intrínsecamente movida por el principio activo (espíritu o dios). Cf. CALCIDIO, *Comentario al «Timeo»...* 294.

130 AQUILES TACIO, *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* 124 e [*S.V.F.* I 85]

Zenón el citiense dice que los principios de todas las cosas son Dios y la materia; Dios, como lo que hace; la materia, como lo que es hecho. De ellos han surgido los cuatro elementos.

131 FILÓN, *Sobre la providencia* I 22 [*S.V.F.* I 85]

Zenón, hijo de Mnáseas, opina que el aire es Dios; la materia y los elementos [son] cuatro.

132 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* IV 12 [*S.V.F.* I 85]

Zenón, hijo de Mnáseas, seguidor de Crates, iniciador de la secta estoica, dijo que Dios y la materia son los principios.

133 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo» de Platón* 290 [*S.V.F.* I 86]

Los más, sin embargo, distinguen la materia de la esencia, como Zenón y Crisipo. Dicen que la materia subyace a todas las cosas que tienen cualidades, pero que la esencia es la materia primera de todas y el más antiguo fundamento de las mismas, sin rostro y sin forma por su propia naturaleza, como, por ejemplo, el cobre, el oro, el hierro y los demás [metales] semejantes son materia de aquellas cosas que con ellos se fabrican, mas no su esencia. Pero, en realidad, lo que es causa de que tanto éstas como las cosas existan, es la sustancia [95].

[95] Calcidio distingue entre materia *(silva)* y esencia *(essentia).* La materia es lo que subyace inmediatamente a una cosa, es decir, la materia que ya tiene algunas determinaciones (oro, cobre, hierro) y se usa como base para ulteriores determinaciones o concreciones (cosas). La esencia, en cambio, equivale a

134 ESTOBEO, *Églogas* I 11, 5 a, pág. 132, 26 W [*S.V.F.* I 87]

De Zenón: «La sustancia es la materia primera de todos los entes; toda ella es eterna, y no crece ni decrece. Pero sus partes no siempre permanecen iguales, sino que se dispersan y se concentran. Por medio de ella se difunde la Razón del Todo, a la que algunos llaman Destino, como la simiente en la procreación» [96].

135 EPIFANIO, *Contra las herejías* I 5 DDG, pág. 588 [*S.V.F.* I 87]

También éste [Zenón], al afirmar que la materia tiene la misma edad que Dios, opina igual que las otras sectas: que hay un Destino y una génesis por la cual todas las cosas son regidas e influidas.

136 DIÓGENES LAERCIO, VII 15 [*S.V.F.* I 87]

Dicen que la sustancia de todos los entes es la materia prima como... Zenón; ... pero sustancia y materia se predican de dos maneras: de todas las cosas y de cada una de las partes. De una manera, aquélla no crece ni decrece; de la otra, crece y decrece [97].

---

la materia primera, enteramente carente de toda determinación o cualidad. La sustancia *(substantia),* a su vez, es, según él, la causa o principio activo que confiere existencia a todos los entes del universo. La sustancia es la causa y la causa es Dios. Sin embargo –habría que añadir– la sustancia no es ontológicamente diferente de la esencia, sino su otra cara (la cara activa que se enfrenta a la cara pasiva). Calcidio expresa en lenguaje platónico la ontología de Zenón y los primeros estoicos.

[96] Estobeo identifica la sustancia o esencia *(ousía)* con la materia primera, que considera eterna e inmutable en sí misma. Añade que la Razón del Todo *(toû pantòs lógos),* o sea, el Destino *(heimarménē)* obra a través de la materia *(dià taútēs),* diferenciando las cosas, o sea, como simiente de la procreación *(en têi phōnê tò spérma).* De modo más claro y exacto que Calcidio expresa así el pensamiento de Zenón en torno al Principio único *(ex quo* y *quo)* del Universo.

[97] Diógenes Laercio distingue entre materia primera y universal, a la que llama *ousía* (= sustancia o esencia), y materia próxima y particular, a la que denomina *hýlē* (= materia). La primera es inmutable en sí misma, en cuanto

137 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo» de Platón* 294 [*S.V.F.* I 87]

Los estoicos [opinan] que Dios es, sin duda, lo que es la materia o también que Dios es una cualidad inseparable de la materia y que él mismo transita a través de la materia como el semen a través de los órganos genitales [98].

138 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo» de Platón* 294 [*S.V.F.* I 88]

Dice luego Zenón que esta misma sustancia es finita y que la sustancia es una sola y común a todas las cosas que existen, divisible y en toda ocasión mudable, que sus partes sin duda se transforman pero no pueden perecer, de tal manera que de existentes acaben en la nada. Pero considera que, así como no hay forma ni figura ni cualidad alguna en absoluto propia de las innumerables figuras de cera diferentes, así tampoco la hay propia de la materia, fundamento de todas las cosas, aunque ella se encuentre siempre unida e inseparablemente vinculada a alguna cualidad. Y, puesto que está tan exenta de nacimiento como de muerte, porque no empieza a existir a partir de lo que no existe, ni se ha de consumar en la nada, no le falta desde la eternidad el espíritu y el vigor que la mueve racionalmente, a veces toda entera, en ocasiones por partes, a fin de que sea causa de la tan frecuente como impetuosa transmutación universal. Aquel espíritu motor no será naturaleza sino alma, y ra-

---

sustancia del Todo; la segunda es la que cambia de continuo, originando así todas las cosas. Pero, para Zenón, no se trata de dos materias diferentes sino de una sola que, por un lado, es siempre idéntica (en el fondo de todas las cosas) y, por otro, es siempre cambiante (al dar lugar a la diversidad de las mismas).

[98] En este pasaje Calcidio aclara definitivamente el problema del Principio y muestra, al decir que Dios es la materia o algo inseparable de ella, el monismo defendido, desde Zenón, por la Stoa.

cional por cierto, la cual, al vivificar el mundo sensible, lo habrá ordenado con esta hermosura que ahora lo hace resplandecer. A este [mundo] lo llaman, por eso, animal feliz y dios [99].

139 Estobeo, *Églogas* I, pág. 138, 14 W [*S.V.F.* I 89]

Causa llama Zenón a aquello por lo cual [algo existe], y a aquello de lo cual es causa, accidente. La causa es un cuerpo; lo causado, un predicado. Es imposible que la causa esté presente y lo causado no comience a ser [100]. Lo dicho tiene este sentido: causa es aquello por lo cual algo se genera, como por la inteligencia práctica se genera el ser inteligente y por el alma se genera el vivir y por la templanza se genera el ser temperado. Imposible es, en efecto, que al existir en alguien la templanza, éste no sea temperado, o que, existiendo [en él] el alma, no viva o que, habiendo [en él] inteligencia práctica, no sea inteligente [101].

140 Cicerón, *Académicos posteriores* I 39 [*S.V.F.* I 90]

Discrepaba también de éstos [a saber, Zenón de los peripatéticos y académicos] en que de ningún modo creía que algo pudiera ser producido por ella [la naturaleza], que careciera de cuerpo... o que, en fin, lo que produce algo o es producido pudiera no ser cuerpo [102].

[99] Aquí explica más ampliamente Calcidio lo que dice en el fragmento anterior.

[100] Así formula por primera vez Zenón la teoría estoica de la causalidad (Isnardi Parente, *op. cit.,* vol. I, pág. 160).

[101] Hemos traducido el término *phrónēsis* por «inteligencia práctica». Sin embargo, Zenón usa dicho término en un sentido más amplio que Aristóteles *(Ét. Nic.* 1141 a) y le da un sentido teórico que falta en el concepto aristotélico, como señala también Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 160).

[102] Para los peripatéticos hay sustancia material y sustancia espiritual; para los estoicos, toda sustancia es material pero, al mismo tiempo, en alguna medida, también espiritual.

141 Aecio, I 56, 6 DDG, pág. 313 [*S.V.F.* I 91]

Zenón el estoico [dice] que los colores son los primeros esquematismos de la materia [103].

142 Galeno, *Historia de los filósofos* 27 DDG, pág. 616, 2 [*S.V.F.* I 91]

Zenón el estoico suponía que los colores son el tinte superficial de la materia [104].

143 Galeno, *Comentario al «Sobre los humores» de Hipócrates* I, XVI 32 K [*S.V.F.* I 92]

Zenón, el citiense, consideraba que, como las cualidades, también las sustancias se entremezclan por completo.

144 Galeno, *Sobre las facultades naturales* I 2 [*S.V.F.* I 92]

... si es necesario creer que, como las cualidades, también las sustancias se entremezclan por completo, como lo afirmó más tarde Zenón el citiense [105].

145 Estobeo, *Églogas* I 8, 40, pág. 104, 7 W [*S.V.F.* I 93]

Zenón dijo que el tiempo es el intervalo del movimiento, y así no sólo medida, sino también criterio de la rapidez y la lentitud que cada cosa tiene. De acuerdo con él se generan y existen todas las cosas definidas y los entes [106].

[103] Pearson *(op. cit.,* pág. 132) dice que éste es el único pasaje (con el siguiente de Galeno) donde aparece una referencia de Zenón a los colores.

[104] La teoría del color de Zenón tiene antecedentes en los primeros pitagóricos (Aristót., *De sensu* 439 a 31) y en Platón *(Menón* 76 D) y también similitudes con la de los epicúreos (Lucrecio, II 795-798).

[105] Esta idea de la mezcla completa de las sustancias y las cualidades será objeto de una refutación por parte del escéptico Sexto Empírico *(Esbozos pirrónicos* II 57-62).

[106] La definición del tiempo ofrecida por Zenón coincide en parte con la aristotélica: «El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después» *(Física* 220 a 24-25). Pero su fuente inmediata parece ser Jenócrates

146 SIMPLICIO, *Sobre las «Categorías» de Aristóteles* 80 a 4 [*S.V.F.* I 93]

Zenón [sostenía] entre los estoicos que el tiempo es el intervalo de todo movimiento absolutamente.

147 TEMISTIO, *Paráfrasis a la «Física» de Aristóteles* 40 b Speng. II 284, 10 [*S.V.F.* I 94]

[El vacío] está por sí mismo limitado y concentrado, circundando el cielo, como pensaron primero algunos de los antiguos y después quienes rodean a Zenón el citiense.

148 AECIO, I 18, 5 y 20, 1 DDG, pág. 316 b 11, 317 b 31 [*S.V.F.* I 95]

Zenón y quienes lo siguen [afirmaban] que dentro del Universo no hay vacío alguno, y fuera de él, un [vacío] infinito. Vacío, lugar y espacio se diferencian: el vacío es la ausencia de un cuerpo; el lugar, lo ocupado por un cuerpo; el espacio, lo ocupado por sus partes, como [lo que ocupa] un tonel de vino [107].

(AEC., *Plac.* I 22, 2). PEARSON *(op. cit.,* pág. 130) trae a colación la frase de VARRÓN *(De lingua latina* VI 3): «Dicen que el tiempo es el intervalo del movimiento del mundo» *(tempus esse dicunt intervallum mundi motus).* Entre el concepto zenoniano del tiempo y el aristotélico hay, sin embargo, una importante diferencia: Aristóteles, al decir «según el antes y el después», introduce en su definición del tiempo el factor subjetivo, ya que sólo para el sujeto puede haber antes y después. *Si non esset anima, non esset tempus,* dirán los aristotélicos del Medioevo. Pero si en el tiempo hay algo esencialmente subjetivo, debe concluirse que hay también algo esencialmente relativo. En cambio, para Zenón el tiempo se funda en el movimiento (es decir, en la vida) del Universo y viene a ser como un *a priori* ontológico, en cuanto condiciona la génesis de todos los entes.

[107] Zenón distingue los conceptos de espacio, lugar y vacío. En lo que se refiere al espacio y al lugar sigue en general a Aristóteles (cf. E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* París, 1970, págs. 37-38). Así como el lugar está determinado por la presencia de un cuerpo, el vacío lo está por su ausencia (cf. SEXTO EMP., *Esbozos pirrón.* III 24). Zenón (y sus sucesores, Cleantes y Crisipo) se oponen directamente a Epicuro, al afirmar que, dentro del Universo, no hay verdadero vacío, aunque admiten un infinito va-

149 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* IV 14 [*S.V.F.* I 95]

Dentro del Todo no hay vacío alguno; fuera de él lo hay muy grande e infinito.

150 DIÓGENES LAERCIO, VII 140 [*S.V.F.* I 95]

Derramado, sin embargo, fuera de él [del Todo] está el vacío infinito, que es incorporal. Llamo «incorporal» a lo que es limitado por los cuerpos pero no los limita. Dentro del universo no hay, pues, vacío alguno.

151 FILOPÓN, *Comentario a la «Física» de Aristóteles* 613, 23 [*S.V.F.* I 96]

No está esparcido [el vacío] entre los cuerpos, sino que es continuo. Fuera del cielo, sin embargo, el vacío existe por sí mismo, como lo concibe en general la fantasía de los más, al suponer que fuera del cielo hay un vacío infinito. También hablaban así los pitagóricos, como dijo [Aristóteles]. Dícese igualmente que así opinan quienes rodean a Zenón, el citiense.

FÍSICA II

SOBRE EL MUNDO • QUE ES UNO • QUE HA NACIDO Y PERECERÁ • QUE PERMANECE EN UN SOLO LUGAR • QUE ESTÁ COMPUESTO DE CUATRO ELEMENTOS • INCENDIO Y RENOVACIÓN • EL MUNDO, ANIMAL SABIO

152 DIÓGENES LAERCIO, VII 143 [*S.V.F.* I 97]

Que [el mundo] es uno lo dice Zenón en el *Sobre el universo.*

cío fuera de él. Este vacío asegura al Universo un lugar en el cual puede contraerse y dilatarse, como observa GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* París, 1979, pág. 27.

153 Aecio, II 1, 2 DDG, pág. 327 b 8 [*S.V.F.* I 97]

Zenón [sostiene] que el mundo es uno [108].

154 Aristocles (del *Sobre la filosofía* VII), en Eusebio, *Preparación evangélica* XV, 816 d [*S.V.F.* I 98]

(Sobre la filosofía de los estoicos y de cómo transmitió Zenón su doctrina acerca de los principios).

Dicen que el elemento de los entes es el fuego, de acuerdo con Heráclito, y que del mismo son principios la materia y Dios, como Platón. Pero éste [Zenón] afirma que ambos son cuerpos, tanto el que produce como el que padece, mientras aquél [Platón] sostiene que la causa primera productora es incorporal. Además [Zenón dice] que en ciertos lapsos predeterminados se incendia el Universo todo y después se reconstruye nuevamente el mundo. Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de las que fueron, son y serán. La vinculación y la sucesión de éstos constituyen, a su vez, el destino, la ciencia, la verdad y la ley de los entes, algo insoslayable e ineludible. De tal modo son regidas todas las cosas del mundo, como en un Estado provisto de las mejores leyes [109].

155 Estobeo, *Églogas* I 19, 4, 166, 4 W [*S.V.F.* I 99]

De Zenón: las partes de todas las cosas que en el Universo están según su propia disposición se mueven localmente hacia el medio del Todo, que equivale al centro del Universo mismo. Por lo cual, bien se dice que todas las partes del Universo están

[108] La tesis de la unicidad del mundo la comparte también Zenón con Aristóteles. En ello se opone igualmente a Epicuro y sus discípulos, que sostienen la pluralidad infinita de los mundos en el espacio infinito (Epic., *Ep. ad Herod.*, en Dióg. Laercio, X 45).

[109] Sobre los temas que conforman el pasaje pueden verse también los frags. 169-174, 249 y 273 en relación con el fuego, y 282-284 en relación con el destino y la providencia.

dotadas de movimiento local hacia el centro [del Universo], especialmente las que tienen peso. Esta misma es la causa no sólo de la estabilidad del Universo dentro del infinito vacío, sino también, análogamente, de la de la tierra dentro del Universo, ubicada con igual derecho en torno al centro de éste [110]. Pero no todo cuerpo absolutamente tiene peso, sino que aire y fuego están privados de él. También éstos se despliegan, de alguna manera, a través de toda la esfera del Universo hasta su centro, mas su concentración se produce cerca de la periferia. Éstos, en efecto, son por naturaleza ascendentes, por no participar para nada del peso. De modo análogo a éstos, dicen que tampoco el mundo mismo tiene peso, porque su total integración implica la presencia de los elementos que tienen peso y de los que no lo tienen. Opina que la tierra entera tiene peso por sí misma, pero que, gracias a su posición, por el hecho de ocupar el espacio central y porque el movimiento local en esta clase de cuerpos se dirige hacia el centro, permanece fija en ese lugar [111].

156 *Escolios a la «Teogonía» de Hesíodo* 134, en *Graec. Poet. Min.*, ed. Gaisf. II 482 [*S.V.F.* I 100]

Zenón dice que por doquier se refiere que los Titanes son elementos del mundo. Dice, en efecto, que Ceo es la cualidad de acuerdo con el cambio eólico de la «k» en lugar de la «p»; que Crio es el principio regio y dirigente, e Hiperión es el movimiento hacia arriba, porque deriva de «marchar hacia arriba». Y, puesto que, según la naturaleza, todas las cosas ligeras, al ser arrojadas, se precipitan hacia arriba, a esta parte la llamó Japeto.

[110] «La teoría de la gravedad y la levedad, no relativa, como en nuestro lenguaje moderno, sino absoluta, se remonta a Aristóteles», dice N. Festa *(op. cit.*, I, pág. 85, n. d.).

[111] A esta teoría de la gravedad se oponen, lógicamente, los epicúreos (Lucrecio, I 1052-1105).

157 Aecio, I 14, 6 DDG, pág. 313 b 1 [*S.V.F.* I 101]

Zenón decía que el fuego se mueve en línea recta.

158 Aecio, I 12, 4 [*S.V.F.* I 101]

(Sobre la opinión de los estoicos). La luz terrestre se mueve en línea recta; la etérea, circularmente [112].

159 Estobeo, *Églogas* I 17, 3, pág. 152, 19 W [*S.V.F.* I 102]

Así se expresa Zenón en términos precisos. Será necesario que el ordenamiento del Universo, a partir de la sustancia, se lleve a cabo en cada período de este modo: cuando se produce la mutacion del fuego en agua a través del aire, algo se deposita y se consolida en tierra; de lo restante, una parte sigue siendo agua, pero de los vapores que exhala surge el aire y de una parte del aire se enciende el fuego. La fusión nace del intercambio de los elementos, al atravesar un cuerpo entero a otro también entero [113].

160 Diógenes Laercio, VII 135-136 [*S.V.F.* I 102]

Una sola cosa son Dios, la inteligencia, el destino y Zeus, y ésta es nombrada con muchos otros nombres. Existiendo al principio en sí misma, convierte [después] toda su sustancia en agua, a través del aire. Y así como en la procreación está comprendida la simiente, así también siendo ella la razón seminal del Universo, en cuanto tal se la deja en lo húmedo, tornando con lo mismo a la materia apta para la generación de las cosas que después aparecen. Engendra entonces primero los cuatro elementos: fuego, agua, aire y tierra. De ellos habla Zenón en el *Sobre el Universo.*

---

112 Aunque este fragmento no menciona expresamente a Zenón, la semejanza con el texto precedente obliga a pensar que se refiere al mismo. La diferencia entre luz terrestre y luz etérea supone la teoría aristotélica del movimiento rectilíneo (infralunar) y circular (astral) (cf. Arist., *Física* 255 a 5-18).

113 Aquí está supuesta la noción del Universo lleno y del *continuum* (cf. S. Sambursky, *Physics of the Stoics,* Londres, 1959, págs. 1-5).

161 Diógenes Laercio, VII 142 [*S.V.F.* I 102]

El universo nace cuando, a partir del fuego, la sustancia se transforma en humedad a través del aire. Luego, la parte espesa de éste, al condensarse, acaba por producir la tierra, y su parte ligera se vuelve aire; y éste, al tornarse más ligero todavía, engendra el fuego. Después, al mezclarse, de ellos nacen plantas, animales y los otros géneros [de entes].

Acerca de la generación y la corrupción del Universo habla, en efecto, Zenón en el *Sobre el Universo...*

162 Valerio Probo, *Comentario a las «Bucólicas» de Virgilio,* pág. 10, 33 Keil [*S.V.F.* I 102]

Los estoicos, Zenón de Citio, Crisipo de Soles, Cleantes de Aso, declaran que con estos [cuatro elementos] han sido configuradas todas las cosas.

163 Valerio Probo, *Comentario a las «Bucólicas» de Virgilio* VI 31, pág. 21, 14 Keil [*S.V.F.* I 103]

Algunos asignaron principios a cada uno de los elementos... Tales de Mileto, su maestro [de Anaxímenes], el agua. Se cree que, en realidad, esta opinión de Tales dimana de Hesíodo, quien habría dicho: «Sin duda, en primer término surgió el Caos; después, en consecuencia...». En efecto, Zenón de Citio así lo interpreta: el agua se llama «caos», porque este [término] viene de «derramar» [114]. Aunque la misma opinión podemos inferir de Homero, quien dice: «Padre de los dioses es Océano y madre Tetis».

---

114 Zenón interpreta el Caos de Hesíodo, que está más cerca del *ápeiron* de Anaximandro, como idéntico al agua. Tales de Mileto hacía probablemente lo mismo, lo cual demostraría que Anaximandro no se distanciaba tanto de su maestro como a primera vista parece y como señalan la mayor parte de los historiadores de la filosofía, a partir de Schleiermacher, «Ueber Anaximandros», *Werke,* II, pág. 188.

164 CORNUTO, 17 [*S.V.F.* I 103]

Caos es la humedad existente antes de la ordenación del mundo, y así se denomina a partir de «efusión».

165 *Escolios a las «Argonáuticas» de Apolonio de Rodas* I 498 [*S.V.F.* I 104]

Y Zenón dice que el caos de Hesíodo es el agua, de la cual, al condensarse, nace el lodo; del cual, al espesarse, se solidifica la tierra. En tercer lugar surgió, según Hesíodo, el amor, para que el fuego estuviera presente: el amor es, en efecto, una muy ardorosa pasión.

166 *Escolios a la «Teogonía» de Hesíodo* 117 [*S.V.F.* I 105]

Zenón el estoico dice que la tierra surgió como sedimento a partir de lo húmedo, y que en tercer lugar nació el amor, con lo cual secluye el verso transmitido.

167 DIÓGENES LAERCIO, VII 137 [*S.V.F.* I 105]

Sedimento de todas las cosas es la tierra, por estar situada en medio de todas.

168 FILÓN, *Sobre la eternidad del mundo* 23-24, pág. 264, 3 Bern. [*S.V.F.* I 106]

Teofrasto, en verdad, dice que quienes defienden la generación y corrupción del mundo son engañados por cuatro máximos [acontecimientos]: la desigualdad de la tierra, el retroceso del mar, la descomposición de cada una de las partes del Todo, la muerte de las familias de animales terrestres [115]. Con respecto a lo primero, así argumentan: si la tierra no hubiera tenido principio en su existencia [116], quien estuviera allí parado no vería

[115] ZELLER ve en este pasaje una polémica de Teofrasto contra Zenón (*Kleine Schriften*, Berlín, 1910, vol. I, págs. 166 y sigs.).

[116] FESTA hace notar que esta condicional debe interpretarse a la luz de la doctrina zenoniana de la palingenesia (*op. cit.*, I, pág. 91, n. a.).

ninguna de sus partes, todos los montes se habrían desgastado y todos los cerros estarían al nivel del llano, pues con tantas lluvias como caen cada año desde siempre, habría sido lógico que de las partes desprendidas de las alturas, algunas hubieran sido llevadas por las tormentas y otras, decreciendo, se hubieran disuelto, y que ya todas hubieran sido trituradas por todas. Ahora, empero, las continuas irregularidades y los excesos de numerosísimos montes [que tienden] a las alturas etéreas son señales de que la tierra no es eterna. Desde remotas edades, en efecto, según he dicho, en un tiempo infinito, toda ella, a causa de las lluvias, habría llegado a ser un camino de punta a punta. Porque la naturaleza del agua y principalmente de la que se vierte desde grandes alturas es tal que a ciertas cosas las arroja fuera con violencia y a otras, golpéandolas con la continuidad de su goteo, las vacía, y somete la tierra dura y la más pétrea no menos que los cavadores. Y, en verdad, el mar –dicen– ya ha disminuido. Testigos de ello son las más célebres de las islas, Rodas y Delos. Éstas, en efecto, en tiempos antiguos, ocultas en el mar, se habían hundido hasta sumergirse, pero luego, con el tiempo, mientras [el mar] bajaba poco a poco, elevándose un tanto, se dejaron ver, como recuerdan las historias escritas sobre ellas. A Delos la llamaron también Anafe, mostrando con ambos nombres que creían en lo dicho, puesto que, al revelarse, se hizo visible, habiendo permanecido, en tiempos antiguos, invisible y oculta [117]. Al par de estos [hechos], habiéndose desecado grandes y profundos golfos de grandes mares, se volvieron tierra firme y se convirtieron en parte no pobre de la región cultivada, aptos para ser sembrados y plantados. En ellos quedan ciertos

[117] «Probablemente se piensa que esto sucede porque la tierra aparece oscura a los ojos de los dioses como a los nuestros el cielo nocturno, y Delos es en la tierra como un astro», comenta M. ISNARDI PARENTE (*op. cit.*, I, pág. 165, n. 152).

indicios del antiguo estado marino, piedrecillas y conchas y todas las cosas de esa clase que suelen ser arrojadas hacia las playas. Por lo cual también Píndaro dice acerca de Delos:

Salve, formada por los dioses,
dulcísimo retoño para los hijos de Leto, la de brillantes cabellos
hija del Ponto, de la amplia tierra inmutable portento,
a quien los mortales denominan Delos,
y los felices en el Olimpo, astro conspicuo de la negra tierra [118].

Hija del Ponto llamó a Delos, aludiendo a lo dicho.

Pero si el mar decrece, decrecerá también la tierra, y en grandes períodos de años, ambos elementos se disolverán en el Todo; y también el aire íntegro, por su paulatina disminución, se consumirá. Todas las cosas se fundirán en una sola sustancia: la del fuego.

En cuanto a la constitución del tercer capítulo, utilizan este razonamiento: se corrompe enteramente aquello cuyas partes son corruptibles. Pero todas las partes del mundo son corruptibles. Por consiguiente, también el mundo lo es. Debe investigarse, sin embargo, lo que en este momento hemos dejado establecido. ¿Qué parte de la tierra, para comenzar con ella, más grande o más pequeña, no ha de disolverse con el tiempo? ¿Las más duras de las piedras no se pudren por la humedad y se convierten en ruinas? De acuerdo con la debilidad de su disposición (que es un vigor pneumático, un vínculo no indestructible sino sólo difícil de desatar), trituradas y disueltas, se convierten primero en ceniza y, finalmente, consumidas, se destruyen. ¿Pues qué? Si el agua no fuera agitada por los vientos, al permanecer quieta, ¿no perecería en su reposo? Se

[118] Se trata del frag. 37 SCHROEDER, que formaba parte de un poema del cual conserva también algunos versos ESTRABÓN (X 485), según anota FESTA (*op. cit.*, vol. I, pág. 92, n. h.).

transforma, por tanto, y se torna pestilente, como animal privado de alma [119]. Las corrupciones del aire son, en verdad, para todos manifiestas, ya que por su propia naturaleza se enferma, se arruina y, de alguna manera, perece. Porque si uno no atendiera a la propiedad de las palabras, sino a la verdad, ¿diría acaso que la peste es otra cosa más que la muerte del aire, que derrama su dolencia privada para corromper todo cuanto tiene parte en el alma? ¿Qué necesidad hay de ser prolijos sobre el fuego? Cuando no se le alimenta, en efecto, vacilante, por sí mismo al punto se extingue, según dicen los poetas. Por eso, al ser alimentado, se eleva en proporción al pasto de la materia encendida, pero, cuando ésta se acaba, se extingue. Es algo parecido, sin duda, a lo que cuentan que sucede con las serpientes de la India, las cuales, cuando arrastrándose suben a los elefantes, los más grandes de los animales, circundan sus dorsos y sus vientres enteros y, al encontrar una vena, atravesándola, beben la sangre, que extraen sin descanso, con violenta inspiración y vigoroso silbido, hasta el momento en que, sin duda, cuando aquéllos empiezan a consumirse, oponen resistencia, dando saltos en su apuro y azotando con la trompa sus costillas a fin de poner freno a las serpientes. Después, vaciados continuamente de vida, no pueden ya saltar, se paran temblorosos y, poco más tarde, una vez que sus patas se han debilitado por completo, dejándose caer exhaustos, expiran. Pero, una vez que han sucumbido, las causas de su muerte perecen al mismo tiempo de esta manera: no teniendo ya alimento, las serpientes intentan desatar el lazo con que los habían rodeado, y ansían la separación, mas oprimidas por el peso de los elefantes, son apretadas y mucho más si sucede que el suelo es duro y pedregoso. Retorciéndose, en efecto, y haciéndolo todo

[119] La misma idea se encuentra en HERÁCLITO: «Hasta el brebaje se corrompe al no ser agitado» (22 B 125).

para liberarse, retenidas por la violencia de lo que las oprime, se extenúan ejercitándose de diversas maneras en prácticas imposibles e inviables, y les pasa como a quienes, apedreados o atrapados por una pared que de repente cae, al no poder emerger, perecen por asfixia [120]. Si, pues, cada una de las partes del mundo está sujeta a corrupción, es evidente que el mundo por ellas integrado no será incorruptible. En lo que toca al cuarto y restante raciocinio, dicen que así debe exponerse con exactitud: si el mundo fuera eterno, también serían eternos los animales y, con mucha mayor razón, el género humano en la medida en que es mejor que los demás. Sin embargo, quienes desean investigar las cosas de la naturaleza lo consideran como el último engendrado. Es, en efecto, verosímil y, más aún, necesario, que las artes coexistan como contemporáneas con los hombres, no sólo porque, gracias a su naturaleza racional, les corresponde en propiedad lo metódico, sino también porque no les es posible vivir sin ellas. Veamos, por tanto, los tiempos de cada una, despreciando los mitos relatados en las tragedias sobre los dioses... Si el hombre no es eterno, tampoco ningún otro animal, de manera que tampoco lo serán las regiones indicadas: la tierra, el agua y el aire. Por lo cual resulta evidente que el mundo es perecedero.

169 Estobeo, *Églogas* I 20, 1 e, pág. 171, 2 W [*S.V.F.* I 107]

Paréceles a Zenón, Cleantes y Crisipo que la sustancia se transforma en fuego, el cual es una especie de simiente y que, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía.

[120] «La historia puede remontarse a la (perdida) literatura sobre el viaje de Alejandro Magno, que por primera vez brindó noticias acerca de la fauna india y en particular acerca del elefante. De la obra de Onesícrito, Megástenes, Nearco, no poseemos sino ecos de la tardía Antigüedad, pero ella debía ser bastante importante en la época de Teofrasto», dice M. Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 167, n. 155).

170 Eusebio, *Preparación evangélica* XV 18, 3 [*S.V.F.* I 107]

Paréceles, en efecto, a los filósofos estoicos que la sustancia toda se transforma en fuego, el cual es la simiente, y, a partir de éste, nuevamente se lleva a cabo la reconstrucción del mundo, tal como antes existía. Y este dogma lo defienden los primeros y más antiguos de la secta, Zenón, Cleantes y Crisipo [121].

171 Arnobio, *Contra los gentiles* II 9 [*S.V.F.* I 107]

Quien amenaza al mundo con el fuego y con la llegada de un tiempo en que ha de arder, ¿no [cree] a Panecio, a Crisipo y a Zenón?

172 Filargirio, *Escolios a las «Geórgicas» de Virgilio* II 336 [*S.V.F.* I 108]

Zenón [enseña] que, aun cuando algunas cosas se pierdan de este mundo, él mismo permanece sin embargo, para siempre, porque en él están presentes los elementos de los cuales se generan las cosas materiales. De igual modo dijo que él en verdad crece pero no llega a perecer, porque siguen existiendo los elementos con los cuales puede reconstruirse.

173 Taciano, *Discurso contra los griegos* 5 [*S.V.F.* I 109]

Zenón manifiesta que, gracias al incendio universal, los mismos [individuos] volverán a encontrarse de nuevo en las mismas [circunstancias], es decir, Ánito y Meleto acusando; Busiris asesinando a los huéspedes, y Heracles combatiendo [122].

[121] La doctrina de la *ekpýrosis*, que todos los estoicos antiguos defienden, proviene de Heráclito (22 A 5).

[122] La figura mitológica de Busiris, asesino de los huéspedes, «se había vuelto más interesante en el siglo iv por la homónima oración isocrática, que tendía, de todos modos, a la revisión del mito», dice M. Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 168, n. 158).

174 NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 38 [*S.V.F.* I 109]

Existirán, en efecto, nuevamente Sócrates, Platón y cada uno de los hombres, con sus mismos amigos y conciudadanos, y experimentarán las mismas [sensaciones], se encontrarán con los mismos [individuos], manejarán los mismos [asuntos] y toda ciudad, aldea y campiña será igualmente restablecida.

175 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 107 [*S.V.F.* I 110]

[Platón] expresó en potencia la misma doctrina que Zenón. Éste, en efecto, dice que el Todo es la obra más hermosa construida de acuerdo con la naturaleza, y mediante un raciocinio probable, que es un animal dotado de alma, inteligente y racional [123].

176 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 104 [*S.V.F.* I 111]

Y de nuevo dice Zenón: «[Si] lo racional es mejor que lo no-racional, nada, sin embargo, es mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es racional». Y lo mismo sucede con lo que participa de la inteligencia y de la animación. «Lo inteligente, en efecto, es mejor que lo no inteligente y [lo] animado que lo no animado. Pero nada hay mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es inteligente y animado».

177 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 21 [*S.V.F.* I 111]

Lo que utiliza la razón es mejor que lo que no la utiliza. Nada, sin embargo, es mejor que el mundo. El mundo, por consiguiente, utiliza la razón.

[123] No hay razones para negar que esta doctrina sea de Zenón. El hecho de que la expresión *katà eikóta lógon* («mediante un raciocinio probable») sea platónica *(Tim.* 30 B 7; 55 A 5 etc.), como señala J. Mansfeld, no es suficiente, puesto que la misma pudo ser añadida por Sexto Empírico, quien advierte sin duda la similitud de la concepción del mundo como animal racional en Platón y Zenón.

178 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 22 [*S.V.F.* I 112]

Y el mismo, mediante una semejanza, como con frecuencia suele, hace concluir de este modo su raciocinio: «Si de un olivo nacieran flautas que suenan melodiosamente, ¿dudarías acaso que hay en el olivo algún conocimiento del arte flautístico? Pues ¿qué? Si los plátanos produjeran liritas con cadenciosos sonidos, seguramente tú mismo creerías que en los plátanos hay música. ¿Por qué no se ha de pensar, pues, que el mundo es animado y sabio cuando engendra de sí seres animados y sabios?

179 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 110 [*S.V.F.* I 113]

Zenón, el citiense, tomando de Jenofonte el punto de partida [124], así argumenta: «Lo que emite la semilla de lo racional es también algo racional. Es así que el universo emite la semilla de lo racional. Luego, el universo es racional». A esto se reduce su propia subsistencia.

180 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 22 [*S.V.F.* I 113]

Nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo, empero, engendra seres animados y dotados de razón. Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón.

181 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 22 [*S.V.F.* I 114]

Y el mismo [Zenón] de este modo razona: una parte de algo carente de sensación no puede sentir. Hay, sin embargo,

[124] PEARSON *(op. cit.,* pág. 118) considera improbable que Zenón mencione a Jenofonte, pero ello parece tanto más probable cuanto más verosímil resulta la influencia de Jenofonte en la interpretación cínica del socratismo.

partes del mundo que sienten. El mundo, por tanto, no carece de sensación.

182 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX 85 [*S.V.F.* I 114]

Pero también aquella [naturaleza] que incluye las naturalezas racionales es absolutamente racional. No hay manera, en efecto, de que el Todo sea inferior a la parte [125].

FÍSICA III

Sobre los cielos y los cuerpos celestes

183 Aquiles Tacio, *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* 5, 129 e [*S.V.F.* I 115]

Zenón, el citiense, así lo definía: «El cielo es el extremo del éter; por él y en él existen evidentemente todas las cosas, pues a todas las abarca, menos a sí mismo. Nada, en efecto, se abarca a sí mismo sino que es abarcante de otro [126].

184 Aecio, II 11, 4 DDG, pág. 340 b 6 [*S.V.F.* I 116]

Zenón [sostiene] que el cielo es de fuego.

185 Diógenes Laercio, VII 153-154 [*S.V.F.* I 117]

El relámpago es un incendio de las nubes que son frotadas y desgarradas por el viento, como [dice] Zenón en el *Sobre el Universo.* El trueno, a su vez, [es] el estrépito [producido] por su roce o por su escisión. El rayo, en cambio, [es] un impetuoso incendio, lanzado con gran violencia sobre la tierra cuando las nubes se rozan o se escinden [127].

[125] El razonamiento que Sexto atribuye a Zenón es el mismo que le atribuye Cicerón, en el fragmento anterior, aunque, como anota Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 170, n. 162), sin la forma silogística.

[126] Pearson recuerda aquí a Aristóteles *(Física* IV 5), pero Festa *(op. cit.,* vol. I, pág. 86) hace notar que, aunque apoyándose en éste, Zenón introduce una modificación en la doctrina del Estagirita, al no diferenciar el éter del cielo y al llamar cielo a la parte extrema del éter.

186 *Escolios a la «Teogonía» de Hesíodo* 139, en *Graec. Poet. Min.,* ed. Gaisf., II 484 [*S.V.F.* I 118]

En cuanto a los Cíclopes: de nuevo dice Zenón, más físicamente, que se han referido a los movimientos periféricos. Por eso, también los han denominado Brontes y Estéropes. Y asimismo [los poetas] llaman Argues «al brillante rayo». Hijos de Urano los llama, por su parte, [Hesíodo], puesto que todas esas vicisitudes [128] se dan en torno al cielo.

187 Diógenes Laercio, VII 145 sigs. [*S.V.F.* I 119]

Se eclipsa, pues, el sol cuando la luna se le opone en aquella parte que mira hacia nosotros, como escribe Zenón en [su obra] *Sobre el Universo.* Aparece, en efecto, [la luna] cuando se pone delante [del sol] en las conjunciones, lo cubre y de nuevo lo supera. Esto se puede advertir en una bacía que contiene agua. La luna [se eclipsa] al tropezar con la sombra de la tierra. Por eso, sólo hay eclipse en los plenilunios, aunque cada mes esté opuesta al sol por el diámetro. Porque, al moverse oblicuamente en relación con el sol, varía en su latitud, tornándose más austral o más septentrional. Cuando su latitud coincide, por

[127] Para Pearson *(op. cit.,* pág. 129), estas doctrinas meteorológicas no son exclusivas de Zenón y los estoicos, sino que se vienen formando desde mucho antes y se prolongan en otros filósofos no estoicos (cf. Lucrecio, VI 96 y ss.; 160 y ss., etc.). De hecho, las encontramos ya entre los primeros filósofos jónicos, como Anaxímenes (cf. K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers,* Oxford, 1946, pág. 65), con los cuales comparte Zenón el hilozoísmo y el monismo dinámico.

[128] El texto, como anota Festa *(op. cit.,* I, pág. 101), dice propiamente «sufrimiento» *(páthos),* pero en lenguaje filosófico esta palabra *(páthos)* significa cualquier perturbación de la materia o del orden natural.

cierto, con la órbita del sol o con su línea media, se opone diametralmente a éste y entonces se produce un eclipse [solar] [129].

188 ESTOBEO, *Églogas* I 25, 3, pág. 213, 15 W [*S.V.F.* I 120]

Zenón dice que el sol, la luna y cada uno de los otros astros son inteligentes y sabios, ígneos pero de un fuego artístico. Hay, en efecto, dos clases de fuego: uno, ajeno al arte, que transforma el alimento en su propia [sustancia], y otro, por el contrario, artístico, que hace crecer y conserva, como el que se encuentra en las plantas y los animales, el cual es naturaleza y alma. De semejante fuego está hecha la sustancia de los astros. El sol y la luna se mueven con dos movimientos locales, uno por debajo del mundo, de oriente a oriente, y otro, al revés del mundo, que los hace pasar de un signo del zodíaco a otro. Los eclipses de éstos se producen de diferente manera: el de sol en las conjunciones, el de la luna en los plenilunios. En ambos se producen, sin embargo, eclipses, no sólo mayores, sino también menores.

189 ESTOBEO, *Églogas* I 26, 1, pág. 219, 12 W [*S.V.F.* I 120]

Zenón dijo que la luna es un astro inteligente y sabio, ígneo pero con fuego artístico.

190 *Etimológico Gudiano, s. v. Hḗlios* [*S.V.F.* I 121]

El sol [Helios] [es llamado] también por los poetas *ēélios*, de *hála, hálios* y *hḗlios*. Es, en efecto, según Zenón el estoico, una antorcha inteligente, que surge como evaporación a partir del mar [130].

[129] También aquí las ideas astronómicas de Zenón encuentran ya precedente entre los filósofos milesios y otros presocráticos, como los pitagóricos, Anaxágoras, etc.

[130] Zeller hace notar que para Heráclito la evaporación *(anathymíasis)* se identifica con el fuego *(pýr)* y con el alma (cf. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basilea, 1944, pág. 217).

191 *Etimológico Magno, s. v. Hḗlios* [*S.V.F.* I 121]

Por *háls, halós, hálios* y *hḗlios*. Dicen, en efecto, los físicos que el sol arrastra hacia arriba el agua del mar, pues desde el mar extrae la humedad. De donde [viene] Poseidón, por cuanto hace remontar la bebida por medio de un tizón, quiero decir, del sol.

192 SÉNECA, *Cuestiones naturales* VII 19, 1 [*S.V.F.* I 122]

Nuestro Zenón es de aquella opinión: juzga que las estrellas convergen y que los rayos se juntan entre sí; de tal conjunción de la luz proviene la imagen de una estrella más grande [131].

FÍSICA IV
LOS SERES TERRESTRES

SOBRE LOS ANIMALES Y EL HOMBRE • SOBRE EL NACIMIENTO DE LOS ANIMALES • SOBRE LA MATERIA DEL CUERPO Y DE LA MENTE • SOBRE LA SEMILLA • SOBRE EL SUEÑO • SOBRE LAS ENFERMEDADES

193 VARRÓN, *Sobre la agricultura* II 1, 3 [*S.V.F.* I 123]

Ya sea, pues, que haya habido algún principio en la generación de los animales, como pensaron Tales de Mileto y Zenón de Citio; ya, por el contrario, que no exista principio alguno de los mismos, como creyeron Pitágoras de Samos y Aristóteles de Estagira [132].

[131] «Se trata probablemente de los cometas, para los cuales Zenón tendría una explicación diversa de los estoicos posteriores», anota N. FESTA *(op. cit.*, vol. I, pág. 88).

[132] Tales de Mileto opina que el agua es el principio de todas las cosas porque las semillas de todos los vivientes son por naturaleza húmedas y los

194 Censorino, *Sobre el natalicio* IV 10 [*S.V.F.* I 124]

Zenón citiense, fundador de la secta estoica, pensó que el principio del género humano quedó constituido al renovarse el mundo y que los primeros hombres nacieron sólo por intervención del fuego divino, esto es, de la providencia de Dios.

195 Galeno, *Contra Juliano* 5 XVIII A, 269 [*S.V.F.* I 125]

Que la naturaleza de nuestro cuerpo haya surgido, en verdad, del aire, del fuego, del agua, de la tierra, o sea, de lo húmedo, de lo seco, de lo cálido y de lo frío, en las adecuadas proporciones mezcladas entre sí, ha sido discutido, pero no hasta el punto en que lo han sido las notas comunes de Tésalo [133], si es cierto que también sobre ellas concuerdan Platón y Zenón, Aristóteles y Teofrasto, Eudemo, Cleantes y Crisipo...

196 Varrón, *Sobre la lengua latina* V 59 [*S.V.F.* I 126]

O, como [sostiene] Zenón de Citio, la simiente de los animales [es] ese fuego que [constituye] el alma y la mente.

197 Rufo de Éfeso, *Sobre los nombres de las partes del cuerpo humano* 44 Clinch. [*S.V.F.* I 127]

Dice Zenón que el calor y el *pneûma* son lo mismo.

cadáveres se resuelven en agua (Aristóteles, *Metafísica* 983 b). Del agua originaria *(phýsis)* surgen todas las cosas y, por consiguiente, también los animales. K. Joël sostiene que el agua es, para Tales, «principio universal» porque ella está en continuo movimiento y es flujo infinito y rumorosa vida *(Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, págs. 57 y sigs.). Aristóteles debe afirmar que los animales no tuvieron inicio, puesto que el Universo del que forman parte tampoco lo tuvo. La referencia a Pitágoras es menos clara y probablemente aluda a algunos miembros, más o menos tardíos, de su escuela.

133 «Tésalo es el jefe reconocido de la medicina metódica en la época de Nerón; el escrito de Galeno se dirige contra el secuaz de aquél, Juliano», dice M. Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 179, n. 177).

198 Eusebio, *Preparación evangélica* XV 20, 1 [*S.V.F.* I 128]

Zenón dice que el esperma que el hombre emite, *pneûma* con humedad, es parte y fragmento del alma, mezcla del esperma de sus progenitores y fusión total de las partes del alma. Al tener, en efecto, las mismas proporciones que el Universo, cuando es lanzado hacia la matriz, favorecido por otro *pneûma*, partes del alma de la hembra se vuelven connaturales a él, y lo engendran en secreto, y al ser movido y reanimado por aquél, adquiere de continuo humedad y con ella se acrecienta.

199 Teodoreto, *Curación de las enfermedades de los griegos* V 25 [*S.V.F.* I 128]

Zenón de Citio, pues, el guía de esta secta, enseñó a sus seguidores familiares a pensar así sobre el alma. Dijo, en efecto, que el esperma humano, por ser húmedo y participar del *pneûma*, es parte y fragmento del alma, y no sólo mezcla de la simiente de los progenitores, sino también conjunto recogido de todas las partes del alma.

200 Plutarco, *Sobre el dominio de la ira* 15, 462 [*S.V.F.* I 128]

Sin duda, según Zenón decía, que el esperma es un compuesto y una mezcla derivada de las potencias del alma, así...

201 Aecio, *Opiniones* V 4, 1 DDG, pág. 417 [*S.V.F.* I 128]

Zenón [dice que el esperma] es cuerpo, ya que es un fragmento del alma [134].

134 La idea de que el esperma del hombre se identifica con su alma (o con parte de ella) se remonta a Alcmeón de Crotona, aunque no lo dice explícitamente ninguno de los fragmentos o testimonios. El alma es inmortal, para Alcmeón, en cuanto se mueve siempre (Diόg. Laercio, VIII 83; Aristóteles, *Acerca del alma* 405 b). Pero lo único que en el hombre no deja de moverse es el esperma, que pasa de padres a hijos; de manera que, si los individuos «mueren porque no pueden unir el principio con el fin» (⟨Aristóteles⟩, *Probl.* 916), la especie no muere porque el principio se une en ella con el fin cuando el hijo presenta un hijo de su padre (Aristóteles, *Investigación sobre los animales*

202 GALENO, *Hómoi iatrikoí* 94 XIX 370 K [*S.V.F.* I 127]

El esperma del hombre, que éste emite junto con la humedad, es una parte del alma, botín y mezcla de la estirpe de sus progenitores, tal como era y, una vez mezclado, podía ser discernido.

203 DIÓGENES LAERCIO, VII 158 [*S.V.F.* I 128]

[Dicen] que el esperma del hombre, que éste emite junto con la humedad, está conectado con las partes del alma en una mezcla según las proporciones de las de sus antepasados.

204 AECIO, *Opiniones* V 5, 2 DDG, pág. 418 [*S.V.F.* I 129]

Zenón [sostiene que las mujeres] emiten materia húmeda, como si transpiraran a causa de los ejercicios gimnásticos, y que aquélla no es, sin duda, simiente generatriz [135].

205 GALENO, *Historia de los filósofos* 109 [*S.V.F.* I 129]

Declaran que [la simiente] de la mujer [es] estéril.

206 CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 119 [*S.V.F.* I 130]

Zenón, sin embargo, considera que el alma se contrae y casi perece y se desploma, y que esto mismo es el dormir [136].

207 GALENO, *Sobre el método de curar* II 5, vol. X 111 K [*S.V.F.* I 131]

Que, en efecto, hay muchas clases de temperamento mórbido y que la curación es diferente de acuerdo con cada uno de ellos, no sólo Hipócrates y otros numerosos médicos [lo dijeron], sino también Platón, Aristóteles, Teofrasto, Zenón, Crisipo y todos los filósofos famosos, traídos como testigos. Que sin que se haya descubierto con precisión la naturaleza del cuerpo no creen posible ni discutir acerca de las diferencias de las enfermedades ni progresar adecuadamente en la curación [de las mismas]. Alegarán que todos los filósofos y médicos que acabo de nombrar no prescriben, sino que demuestran.

581 a; *Escolio a Plat. Alcib. ma.* 121 E), y se cierra así, como dice Heráclito, el ciclo de la generación (CENSORINO, 17, 2).

[135] Los estoicos, como Diógenes e Hipón, opinan que el hijo nace sólo del esperma paterno; en cambio, Alcmeón, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Epicuro creen que nace también de la semilla materna (CENSORINO, 5, 3).

[136] Debe tenerse en cuenta, como anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 180, n. 181), que el alma es algo físico y está situada en el centro del cuerpo, esto es, en el corazón.

208 GALENO, *Contra Juliano* 4 XVIII A, 257 [*S.V.F.* I 132]

Éstas son, pues, las declaraciones del muy brillante sofista, quien sostiene que los médicos metódicos siguen a Zenón, Aristóteles y Platón. Nosotros, por nuestra parte, les recordamos que cada uno de esos filósofos, junto con muchos que los siguen, opina que la salud es la buena integración de lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco. Y que las enfermedades, en cuanto [tienen que ver con] el régimen de vida, se producen por exceso o falta de cualquiera de [las cualidades] antes mencionadas [137]. [Dicen] también que hay en el cuerpo humores, húmedos y secos, según su capacidad; otros calientes y fríos, formulando analogías a partir de las enfermedades. Así lo entendían Platón junto con todos sus seguidores; así Aristóteles, junto con los peripatéticos; así Zenón y Crisipo, junto con los otros estoicos.

209 CENSORINO, *Sobre el natalicio* XVII 2 [*S.V.F.* I 133]

Por eso, parece que se equivocaron grandemente quienes consideran que un siglo [tiene] treinta años. Heráclito es el que empezó a llamar «generación» a este período, porque el ciclo de la edad [del hombre] se contiene en ese lapso. Y llama ciclo de la edad [del hombre] al tiempo en el cual la natu-

[137] Otra vez las ideas médicas se pueden retrotraer hasta Alcmeón de Crotona, para el cual la salud es equilibrio, o sea, igualdad de los elementos o de las cualidades *(isonomía)* (AEC., V 30). Cf. G. VLASTOS, «Isonomía», *Am. Jour. of Phil.* (1953), 337-366.

raleza vuelve a la simiente desde la simiente humana. Pero este tiempo de la «generación» otros lo determinaron de otra manera. Heródico escribe veinticinco años; Zenón, treinta [138].

FÍSICA V

SOBRE EL ALMA HUMANA • EL ALMA ES EL ESPÍRITU • EL ALMA ES CORPORAL • EL ALMA ES UNA EXHALACIÓN • SOBRE LAS PARTES DEL ALMA • PERMANECE DESPUÉS DE LA MUERTE, PERO NO ES ETERNA • SOBRE EL SENTIDO PRINCIPAL • SOBRE LA VOZ • SOBRE LOS SENTIDOS

210 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 39 [*S.V.F.* I 134]

[Zenón] sostenía que es el fuego la naturaleza misma que en cada uno engendra aun la mente y los sentidos.

211 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 12 [*S.V.F.* I 134]

Al plantearse, pues, una cuestión sumamente difícil, a saber, si puede existir una quinta naturaleza de la que surgen la razón y la inteligencia, con lo cual se preguntaba también de qué género son los espíritus, Zenón dijo que ella era de fuego [139].

212 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* I 19 [*S.V.F.* I 134]

A Zenón, el estoico, le parece que el espíritu es fuego.

[138] Zenón coincide en esto, como en otras muchas ideas, con Heráclito.

[139] Para Zenón, el alma (o la mente y los sentidos) es de la misma naturaleza que la sustancia universal *(phýsis)*, como para Heráclito (cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 405 a 24; FILÓPONO, *Del alma* 87, 11; EUSEBIO, *Prep. evang.* XV 20).

213 DIÓGENES LAERCIO, VII 157 [*S.V.F.* I 135]

Zenón de Citio... [dice que] el alma es *pneûma* caliente. Que nosotros gracias a él respiramos y por él nos movemos.

214 GALENO, *Historia de los filósofos* 24 Diels, pág. 613, 12 [*S.V.F.* I 136]

Algunos decían que la sustancia [del alma] es incorporal, como Platón; otros, que mueve los cuerpos, como Zenón y los que de él [provienen]. Y éstos mismos suponen que ella es *pneûma.*

215 TERTULIANO, *Sobre el alma* 5 [*S.V.F.* I 137]

Finalmente Zenón, al definir el alma como un «espíritu sembrado», de este modo argumenta: «Aquello por cuya salida –dice– muere el animal es un cuerpo. Es así que, al salir del espíritu sembrado, el animal muere; luego el espíritu sembrado es un cuerpo. Pero el espíritu sembrado es el alma. Por consiguiente, el alma es el cuerpo.

216 MACROBIO, *Commentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* I 14, 19 [*S.V.F.* I 137]

Zenón [dijo que el alma] es soplo condensado en el cuerpo.

217 CRISIPO, en NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 33 [*S.V.F.* I 137]

La muerte es la separación del alma con respecto al cuerpo. Pero nada incorpóreo se separa del cuerpo, ya que lo incorpóreo tampoco está en contacto con el cuerpo. Es así que el alma no sólo está en contacto con el cuerpo, sino que además se separa de él. Por consiguiente, el alma es un cuerpo.

218 CALCIDIO, *Comentario al «Timeo» de Platón* 220 [*S.V.F.* I 138]

Zenón investiga hasta aquí si en verdad el alma es un soplo. Aquello por cuya separación del cuerpo muere el animal

es, sin duda, el alma. Es así que, al retirarse el soplo natural, el animal muere. Por tanto, el soplo natural es el alma.

219 LONGINO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 21, 3 [*S.V.F.* I 139]

Justamente podría uno enojarse con Zenón y Cleantes que con tan terrible descaro tratan de ella [el alma]. Ambos dicen esto mismo: que el alma es exhalación de un cuerpo sólido [140].

220 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* V 27 [*S.V.F.* I 139]

Ambos [Zenón y Cleantes] afirman, en efecto, que el alma es exhalación de un cuerpo sólido.

221 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 8, V 283 K, 248 Mueller [*S.V.F.* I 140]

Mas si, en verdad, [Diógenes de Babilonia] siguiera a Cleantes, Crisipo y Zenón en cuanto dicen que el alma se nutre de sangre [141] y que su sustancia es el soplo vital...

222 EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 20, 2 [*S.V.F.* I 141]

Al comparar Cleantes las tesis de Zenón con el sistema de los otros físicos, dice que éste llama al alma exhalación sensitiva, igual que Heráclito. Queriendo, en efecto, explicar [éste] cómo las almas intelectivas se van generando siempre por exhalación, las comparaba con los ríos, expresándose así: «Sobre quienes penetran en los mismos ríos corren aguas siempre diferentes» [142]. También las almas emanan de las aguas. Zenón

[140] El Pseudo-Longino, influido por el platonismo de Filón, considera inconcebible la idea de que el alma pueda nacer de un cuerpo y ser, por consiguiente, algo físico.

[141] La idea del alma como sangre aparece en EMPÉDOCLES (31 B 105), pero está presente, de manera más o menos tácita, en diversas prácticas religiosas del Cercano Oriente e incluso en el *Antiguo Testamento*.

[142] La frase corresponde al frag. 12 de HERÁCLITO, transmitido por ARIO DÍDIMO (EUSEBIO, *Prep. evang.* XV 20). Cf. PLAT., *Crát.* 402 A; SIMPL., *Fís.*

explica, por tanto, de modo semejante a Heráclito, que el alma es una exhalación [143], y con ello afirma que es capaz de sentir, porque la parte directriz de la misma puede ser determinada [en su tamaño] por los entes y los existentes a través de los sensorios y acoger [sus] impresiones. Tales cosas, en efecto, son propias del alma.

223 JÁMBLICO, *Sobre el alma,* en ESTOBEO, *Églogas* I 49, 33, 367, 18 W [*S.V.F.* I 142]

Pero, en verdad, los filósofos que [derivan] de Crisipo y Zenón y todos cuantos piensan que el alma es un cuerpo comparan las facultades con las cualidades que están en un sustrato y consideran al alma como sustancia subyacente a sus facultades. Con estas dos [realidades] desemejantes construyen una naturaleza combinada [144].

224 NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 96 [*S.V.F.* I 143]

Zenón el estoico dice que el alma consta de ocho partes, y las divide en la parte directiva, los cinco sentidos, la [facultad] vocal y la genésica.

225 JÁMBLICO, *Sobre el alma,* en ESTOBEO, *Églogas* I 49, 34, pág. 369 W [*S.V.F.* I 143]

Quienes [provienen] de Zenón enseñan que el alma [está integrada por] ocho partes por el hecho de que las facultades

1313 8; PLAT., *Teet.* 152 E; 160 D; PLUT., *Sobre la E de Delfos* 392 b; *Cuest. nat.* 912 a; ARISTÓT., *Sobre el cielo* 298 b; *Metafís.* 1078 b; SÉN., *Ep.* 58, 23; HERACL., *Cuest. hom.* 24.

[143] La idea del alma como exhalación pertenece también al efesio (cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* 405 a 24; AECIO, IV 3, 12).

[144] La tesis de las facultades como accidentes de una sustancia, que es el alma, es asumida por los intérpretes escolásticos de Aristóteles como Tomás de Aquino. Los tomistas admiten, en general, que hay una distinción real entre el alma y sus facultades (cf. S. TERÁN, «Nota sobre la realidad de las facultades del alma», *Ortodoxia*, Buenos Aires, 1944, 167-263).

son muchas. Así, a la [parte] directiva le son inmanentes la representación, el asentimiento, el impulso y la razón.

226 TERTULIANO, *Sobre el alma* 14 [*S.V.F.* I 144]

[El alma] es dividida, pues, en partes, ya en dos por Platón, ya en tres por Zenón [145].

227 TEMISTIO, *Paráfrasis al «Sobre el alma» de Aristóteles* f. 68 II, pág. 30, 17 Speng. [*S.V.F.* I 145]

Quienes llaman soplo al alma y le atribuyen movimiento local no pueden conceder que la misma, después de haber salido [del cuerpo], sea capaz de ingresar nuevamente [en él]. Mal, entonces, oh carísimo... Pero si [el alma] sale del cuerpo como otro cuerpo, ¿por qué no podría también reingresar en él?... [146]. Sin embargo, todavía le queda a Zenón cierta disculpa cuando dice que toda el alma está derramada a través de todo el cuerpo y no cree que su salida [pueda producirse] sin la destrucción del compuesto.

228 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 2, 9 [*S.V.F.* I 146]

Zenón citiense, el estoico, sostenía que no se deben erigir templos a los dioses, sino conservar lo divino sólo en la inteligencia; más aún, cree que la inteligencia es lo divino... [ella], en efecto, es inmortal.

229 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 2, 26 [*S.V.F.* I 146]

También decía que más allá de la separación del cuerpo... y llamaba al alma soplo duradero, pero no afirmaba que fuera

[145] Se trata, sin duda, de una errónea referencia de Tertuliano (cf. PEARSON, *op. cit.*, pág. 143).

[146] «Temistio combate la concepción ingenua y materialista de quienes (estoicos posteriores) imaginan el alma como un soplo o una materia capaz de desplazamiento local y, por tanto, capaz de salir cuando quiera del cuerpo produciendo la muerte. Si sale –pregunta– ¿por qué no vuelve a entrar? Y encuentra más lógico a Zenón por haber pensado en una interna fusión de los dos elementos de la vida animal», dice FESTA *(op. cit.,* vol. I, págs. 48-49, n. a.).

enteramente corruptible. Ella, en efecto, después de mucho tiempo, se disuelve, hasta desaparecer [147].

230 AGUSTÍN, *Contra los académicos* III 17, 38 [*S.V.F.* I 146]

Por lo cual, al deleitarse Zenón en cierta opinión suya acerca del mundo y, sobre todo, del alma, ante la cual está en guardia la verdadera filosofía, diciendo que ella es mortal, que nada existe más allá del mundo sensible, y que en él nada se hace sino con el cuerpo, pues consideraba que el mismo Dios es fuego... [148].

231 LACTANCIO, *Instituciones divinas* VII 7, 20 [*S.V.F.* I 147]

Zenón el estoico enseñó que hay infierno y que las mansiones de los piadosos están separadas de las de los impíos; que aquéllos habitan regiones tranquilas y agradables; éstos, en cambio, purgan sus penas en lugares tenebrosos y en horrendos torbellinos de cieno [149].

[147] Este pasaje de Epifanio parece contradecir el anterior (III 2, 9), porque allá dice que la inteligencia es inmortal, y aquí que, aunque de larga duración, al fin perece y se disuelve. Pero, en realidad, no hay contradicción, porque allá se refiere a la inteligencia *(tòn noûn)* del hombre en cuanto forma parte de lo divino, es decir, en cuanto idéntica con la inteligencia (o razón) universal; aquí se refiere alma *(tèn psychḗn)* como soplo que anima cada uno de los cuerpos humanos.

[148] Agustín advierte claramente la contradicción entre su propia concepción platónico-cristiana del alma (cf. *De immortalitate animae, De quantitate animae, De origine animae hominis,* etc.) y la concepción estoica, que supone un monismo antropológico (cf. S. VANNI ROVIGHI, *La psicologia di S. Agostino,* Milán, 1930).

[149] Se trata de una interpretación ingenuamente cristianizante de las ideas de Zenón sobre el fuego eterno, tanto más cuanto, según éste, la única verdadera bienaventuranza, más allá de la muerte, consiste, para el hombre, en unir su alma con el fuego eterno, universal y divino. Pero LACTANCIO vive ya por anticipado en un mundo en el que «los maestros de la sabiduría son idénticos a los sacerdotes de Dios» y donde «la religión está contenida en la sabiduría y la sabiduría en la religión» *(Inst. div.* IV 3).

232 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 5, V 241 K, 201 Mueller [*S.V.F.* I 148]

El raciocinio de Zenón, admirado por los estoicos... se desarrolla de esta manera: «La voz fluye a través de la garganta. Pero si fluyera a partir del cerebro, no podría fluir a través de la garganta. En efecto, de donde fluye la palabra, de allí fluye también la voz. Ahora bien, la palabra fluye del entendimiento, de modo que el entendimiento no está en el cerebro» [150].

233 *Escolios al «Alcibíades mayor»* 121 E [*S.V.F.* I 149]

Cuando tenemos, pues, dos veces siete años, la razón se revela en nosotros perfecta, como dicen Aristóteles, Zenón y Alcmeón el pitagórico.

234 JÁMBLICO, *Sobre el alma* en ESTOBEO, *Églogas* I 48, 8, pág. 317, 21 W [*S.V.F.* I 149]

Una vez más acerca de la inteligencia y de todas las potencias superiores del alma, dicen los estoicos que la razón no surge inmediatamente, sino que se consolida más tarde, alrededor de los catorce años, a partir de los sentidos y de las representaciones [151].

235 AECIO, IV 11, 4 DDG, pág. 400 [*S.V.F.* I 149]

Pero la razón, gracias a la cual somos considerados seres racionales, dícese que se llena de anticipaciones durante los primeros siete años [de la vida].

[150] Galeno ataca el cardiocentrismo estoico. M. ISNARDI PARENTE anota: «La teoría será sostenida con abundancia de argumentos similares por Crisipo, pero la atribución de este argumento específico a Zenón nos hace ver cómo también aquí la teoría tiene raíces en el pensamiento de éste» *(op. cit.*, vol. I, pag. 186, n. 192).

[151] La madurez de la razón se hace coincidir con la madurez de la capacidad genésica y con la mitad de una «generación» (cf. PLUTARCO, *Sobre la falta de orác.* 415 d; CENSORINO, 17, 2; FILÓN, frag. 20 HARRIS).

236 AECIO, IV 21, 4, pág. 411 Diels [*S.V.F.* I 150]

Lo que Zenón denomina «vocal» [152], que también suele llamarse «voz», es un soplo que se explaya desde la parte directiva [del alma] hacia la garganta, la lengua y los órganos específicos.

237 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 5, V, 208 Mueller [*S.V.F.* I 151]

Y esto quieren Zenón y Crisipo, con todo su coro: que el movimiento, surgido en una parte [del cuerpo] a causa de algo que acaece afuera, se propague hasta el principio del alma, a fin de que el animal sienta.

FÍSICA VI

QUE EXISTEN DIOSES • EL DIOS SUPREMO (EL ÉTER) • UN SOLO DIOS Y, SIN EMBARGO, MUCHOS • NATURALEZA, PROVIDENCIA • ADIVINACIÓN • DESTINO...

238 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX 133 [*S.V.F.* I 152]

También Zenón proponía un argumento semejante: «Resulta razonable honrar a los dioses. Pero no lo sería honrar a quienes no existen. Por consiguiente, los dioses no existen» [153].

[152] FESTA (que equivoca la numeración de este fragmento en VON ARNIM y lo da como 152) opina que se trata de una «información precisa sobre la terminología un tanto extravagante de Zenón» *(op. cit.*, vol. I, pág. 55).

[153] El argumento tiene como supuesto una valoración positiva de la religión en general. Esta valoración se funda, a su vez, en el supuesto de que todos los pueblos tienen religión, es decir, en la tesis del consentimiento universal, que Carnéades refutará en Crisipo (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 62-63).

239 Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 21, 1, DDG, pág. 571 [*S.V.F.* I 153]

Crisipo y Zenón, los cuales también suponen que Dios, por ser el más puro de los cuerpos, es principio de todas las cosas y que a todas las alcanza su providencia.

240 Galeno, *Historia de los filósofos* 16, DDG, pág. 608 [*S.V.F.* I 153]

Platón, pues, y Zenón el estoico, habiendo tratado sobre la esencia de Dios, no pensaron de la misma manera acerca de ella, sino que Platón [juzgó que] Dios [es] incorpóreo; Zenón, en cambio, [que es] un cuerpo, y nada dijeron sobre su forma.

241 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36 [*S.V.F.* I 154]

Éste mismo [Zenón] en otro lugar dice que el éter es Dios.

242 Tertuliano, *Contra Marción* I 13 [*S.V.F.* I 154]

Proclamaron dioses... al aire y el éter, como Zenón [154].

243 Minucio Félix, XIX 10 [*S.V.F.* I 154]

Que el éter, mientras tanto, es principio de todas las cosas.

244 Cicerón, *Académicos primeros* II 126 [*S.V.F.* I 154]

Zenón y casi todos los demás estoicos creen que el éter es el Dios supremo, dotado de una inteligencia por medio de la cual todas las cosas son regidas.

[154] «Debe notarse que, mientras la noción de éter en la Stoa, rechazando el elemento incorruptible de Aristóteles y los peripatéticos, está asociada con la del fuego (= éter como fuego artesano, superior al fuego común, desdoblamiento del elemento fuego), en uno de estos pasajes parece asociada con la de aire, lo cual es anormal... Tertuliano ha caído probablemente en una equivocación», dice Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 171, n. 163).

245 Tertuliano, *Discurso a las naciones* II 4 [*S.V.F.* I 155]

He aquí, pues, que también Zenón separa la materia cósmica de Dios, y dice que éste pasó a través de la misma como la miel de los panales [155].

246 Tertuliano, *Contra Hermógenes* 44 [*S.V.F.* I 155]

Quieren, pues, los estoicos que Dios haya fluido a través de la materia como la miel a través de los panales.

247 Tertuliano, *Sobre la prescripción de las herejías* 7 [*S.V.F.* I 156]

Y allí donde la materia se equipara a Dios está la doctrina de Zenón.

248 Aecio, I 7, 23 DDG, pág. 303, 11 [*S.V.F.* I 157]

Zenón el estoico [manifestó que Dios es] la inteligencia ígnea del universo [156].

249 Agustín, *Contra los académicos* III 17, 38 [*S.V.F.* I 157]

Pues [Zenón] juzgó que Dios es el fuego mismo.

250 Temistio, *Paráfrasis al «Sobre el alma» de Aristóteles* II 64, 25 Speng. [*S.V.F.* I 158]

Quizá también entre los discípulos de Zenón haya acuerdo en la opinión de que el dios ha circulado a través de toda la sustancia, pues sostienen que de una manera es inteligencia; de otra, naturaleza; de otra, en fin, aptitud.

[155] Una vez más se equivoca Tertuliano en su interpretación dualista (Dios ↔ materia), ya que, aun cuando Zenón sea probablemente el inventor de la metáfora de la miel y los panales, no pretendía oponer ambos elementos de la labor de la abeja, sino mostrar dos aspectos de la misma labor.

[156] Tal expresión, «la inteligencia ígnea», parece vincular muy particularmente a Zenón con Heráclito, para quien «el fuego siempre viviente» (22 B 30) es también «el lógos que existe desde siempre» (22 B 1), y al mismo tiempo la divinidad (22 B 32).

251 TACIANO, *Discurso contra los griegos* 3, pág. 143 C [*S.V.F.* I 159]

Y Dios se mostrará, según él [Zenón], como autor de hechos perversos, ya que habita en cloacas, en lombrices y en [individuos] asquerosamente lascivos [157].

252 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico,* pág. 58 Pott. [*S.V.F.* I 159]

Tampoco he de pasar por alto, en verdad, a los secuaces del Pórtico, los cuales sostienen que lo divino se derrama a través de toda la materia, inclusive de la más despreciable. Éstos siempre deshonran la filosofía [158].

253 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 218 [*S.V.F.* I 159]

Los estoicos [creen que Dios es] un soplo que se extiende aun a través de las cosas podridas.

254 LACTANCIO, *Sobre la verdadera sabiduría* 9 [*S.V.F.* I 160]

Zenón proclama al *lógos* ordenador de las cosas de la naturaleza y artífice del conjunto universal y lo considera no solamente destino y necesidad de las cosas, sino también Dios y espíritu de Zeus [159].

[157] Taciano formula así un argumento típico, que será con frecuencia esgrimido por los filósofos teístas y los apologistas cristianos contra el panteísmo antiguo (cf. J. GEFFCKEN, *Zwei Griechische Apologeten,* Leipzig).

[158] Clemente de Alejandría, contemporáneo de Taciano, esgrime contra el panteísmo estoico el mismo argumento de éste, aunque, a diferencia de éste, no muestra una actitud adversa a la filosofía griega en general (cf. G. MONTDÉSERT, *La pensée religieuse de Clément d'Alexandrie á partir de l'Écriture,* París, 1944).

[159] Tanto Lactancio como Tertuliano (que tienen sin duda una misma fuente) dicen que Zenón llama al *lógos* «espíritu de Júpiter». Esta denominación está vinculada con lo que HERÁCLITO dice de «lo Uno, lo solo sabio», el cual, para él, «no quiere y quiere ser llamado Zeus» (22 B 32). También para el fundador de la Stoa, el *lógos* no podría ser llamado «Júpiter», si se tomara

255 TERTULIANO, *Apologético* 21 [*S.V.F.* I 160]

Entre vuestros sabios se reconoce también que el *lógos,* esto es, la palabra y la razón, aparece como artífice del conjunto universal. A él, en efecto, lo presenta Zenón como el creador, el que todo lo dispuso ordenadamente, y el mismo es llamado también destino, Dios, espíritu de Júpiter y necesidad de todas las cosas.

256 MINUCIO FÉLIX, XIX 10 [*S.V.F.* I 160]

A la razón Zenón la llama Dios.

257 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36 [*S.V.F.* I 161]

Considera que cierta razón, extendida a través de toda la naturaleza de las cosas, está dotada de una fuerza divina.

258 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 36 DDG, pág. 592 [*S.V.F.* I 161]

Decía que lo divino todo lo invade.

259 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36 [*S.V.F.* I 162]

Zenón opina que la ley natural es divina y que se manifiesta al mandar lo justo y prohibir lo contrario.

260 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 5 [*S.V.F.* I 162]

Igualmente Zenón [considera Dios] a la ley divina y natural.

261 MINUCIO FÉLIX, XIX 10 [*S.V.F.* I 162]

Zenón [opina] que la ley natural y divina... es principio de todas las cosas.

este nombre en la acepción corriente que tiene entre los poetas y en la religión popular, pero sí puede ser llamado «Júpiter» cuando se le da una interpretación filosófica, como suelen hacer Zenón y sus seguidores con todas las figuras de la mitología.

262 Diógenes Laercio, VII 88 [*S.V.F.* I 162]

... la ley común, que es la recta razón, al marchar a través de todas las cosas y ser idéntica a Zeus, guía del ordenamiento de los entes [160].

263 *Escolios a Lucano* II 9 [*S.V.F.* I 162]

Dice esto de acuerdo con los estoicos, quienes afirman que el mundo se funda en la prudencia y en la ley y que el propio Dios es ley para sí mismo.

264 Diógenes Laercio, VII 148 [*S.V.F.* I 163]

Zenón sostiene que la sustancia de Dios es todo en el mundo y el cielo [161].

265 Lactancio, *Sobre la ira de Dios* 11 [*S.V.F.* I 164]

Antístenes... dijo que sólo hay un Dios según la naturaleza, aun cuando las naciones y las ciudades tengan los suyos para el pueblo. Casi lo mismo [dice] Zenón con sus estoicos [162].

[160] La ley natural o común es la razón o el *lógos,* el cual es Dios. Por eso puede decirse que, para Zenón, dicha ley es divina, como atestigua Minucio Félix, y que es Dios, como dice Lactancio; y que según ella se hacen todas las cosas, como expresa Diógenes Laercio; y que se manifiesta también como norma suprema de moralidad, según da a entender Cicerón, en los pasajes antes citados (261, 260, 262 y 259 respectivamente). Cf. M. C. Horowitz, «The Stoic synthesis of the idea of natural Law in man», *Journal of History of Ideas* 35 (1974), 3-16.

[161] Aristóteles refiere que Jenófanes, al contemplar el universo todo, dice que lo uno es Dios *(Metafísica* 986 b), con lo cual el filósofo de Colofón forja la fórmula que Goethe considera predilecta del panteísmo occidental. Y esa fórmula tiene una expresión en Zenón, que considera como la sustancia de Dios a todo el universo.

[162] La doctrina estoica según la cual por naturaleza *(phýsei)* hay un solo Dios, aunque por convención, es decir, por la cultura *(nómōi),* haya muchos, proviene, sin duda, de los cínicos y de Antístenes, el cual la toma, a su vez, de algunos sofistas como Antifonte de Atenas. Antístenes escribe: «Muchos son los dioses según la convención, mas uno solo según la naturaleza» (frag. 24 Müller). A través de los estoicos, la tesis fue calurosamente acogida por los apologistas cristianos, como Lactancio.

266 Filodemo, *Sobre la piedad* 84 Gomp. [*S.V.F.* I 164]

Todos los seguidores de Zenón, por tanto, aun cuando prescindan de lo demoníaco... dicen que hay un solo Dios [163].

267 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36 [*S.V.F.* I 165]

Ese [Zenón] atribuye esto mismo (o sea, la fuerza divina) a los astros, y luego a los años, los meses y las mutaciones de los años [164].

268 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 63 [*S.V.F.* I 166]

También por otra razón, y física por cierto, surgió una gran multitud de dioses que, revestidos de forma humana, proveyeron de fábulas a los poetas, mientras henchían la vida de los hombres con toda clase de superstición. Y este tema, tratado por Zenón, fue después explicado por Cleantes y Crisipo con abundantes palabras [165].

269 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36 [*S.V.F.* I 167]

Al interpretar, en cambio, la *Teogonía* de Hesíodo, excluye en absoluto las representaciones usuales y conocidas de los dioses, pues no cuenta en el número de éstos a Júpiter ni a

[163] «Lo demoníaco» *(tò daimónion)* se refiere a la pluralidad de las divinidades o genios tutelares locales.

[164] La idea de la divinidad de los astros en Zenón aparece sugerida por Estobeo *(Égl.* I 25, pág. 213, 15 W = 188, y *Égl.* I 26, 1, pág. 219, 12 W = 189).

[165] La formación de una mitología antropomórfica se debe, según Zenón y sus seguidores, a la imaginación de los poetas, que dio figura humana a la diversidad de los elementos y fuerzas de la naturaleza.

Juno ni a Vesta ni a nadie que así sea llamado, pero enseña que éstos son nombres atribuidos a cosas inanimadas y mudas, gracias a cierto modo de significar [166].

270 FILODEMO, *Sobre la piedad* 8 DDG, pág. 542 [*S.V.F.* I 168]

Afrodita, al ser una fuerza apta para reunir adecuadamente las partes entre sí [167] y ... la salida del sol y su ciclo o período.

271 MINUCIO FÉLIX, XIX 10 [*S.V.F.* I 169]

El mismo [Zenón], al interpretar que Juno es el aire; Júpiter, el cielo; Neptuno, el mar; Vulcano, el fuego, y al mostrar de manera semejante que también los otros dioses del vulgo son elementos, arguye con fuerza y refuta un error general.

272 FILODEMO, *Sobre la piedad* 8 [*S.V.F.* I 170]

... a los rectos discursos y a los honestos estados [de ánimo], [los llama] Dióscuros [168].

273 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 57 [*S.V.F.* I 171]

Zenón, por tanto, define la naturaleza de tal modo que dice que ella es un fuego artístico que marcha hacia adelante en su camino para engendrar. Opina, en efecto, que es en gran manera propio del arte crear y engendrar, y aquello mismo que en las obras de nuestras artes hace la mano, lo hace mucho más artísticamente la naturaleza, esto es, como he dicho, el fuego artístico, maestro de las demás artes.

274 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 39 [*S.V.F.* I 171]

Zenón establecía que el fuego es la naturaleza misma.

275 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 27 [*S.V.F.* I 171]

De la naturaleza que marcha con arte, como dice Zenón [169].

276 TERTULIANO, *Discurso a las naciones* II 2 [*S.V.F.* I 171]

A semejanza del cual [del fuego] quiere Zenón que sea la naturaleza [170].

277 DIÓGENES LAERCIO, VII 156 [*S.V.F.* I 171]

Que la naturaleza es un fuego artístico que marcha por su camino hacia la generación.

278 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 58 [*S.V.F.* I 172]

Y por esta razón, sin duda, toda la naturaleza es artística, porque tiene como un camino y un sendero para seguir. La naturaleza del mundo mismo, que aprieta con su abrazo y abarca todas las cosas, es llamada por Zenón no sólo artística, sino

[166] Zenón interpreta los dioses de la *Teogonía* como si fueran elementos o fuerzas naturales, pero no precisamente como «cosas inanimadas», ya que para él nada hay que carezca de alma y de vida, y menos los elementos y los astros, identificados con los dioses del Olimpo.

[167] La asociación de Afrodita con la fuerza centrípeta del universo tiene un claro precedente en EMPÉDOCLES, quien identifica dicha fuerza con Eros (o *Filía)* (31 B 17, 21, 26, 100), así como a los cuatro elementos con diferentes divinidades mitológicas: al fuego con Zeus (Hefesto); al aire con Hera; al agua con Nestis (divinidad sícula); a la tierra con Hades (31 B 6).

[168] Zenón interpreta las divinidades mitológicas no sólo como elementos o fuerzas de la naturaleza sino también como actos y hábitos del hombre, lo cual no debe parecer extraño cuando se tiene en cuenta que también éstos forman parte de la naturaleza.

[169] La idea de que la *phýsis* es fuego y de que ella actúa artísticamente (al plasmar el Universo) proviene sin duda de HERÁCLITO (22 A 5; B 30; B 66; B 90 etc.).

[170] La fuente de Tertuliano es aquí, según parece, Cicerón, pero el apologista africano deforma un tanto la idea de Zenón al decir que éste concibe la naturaleza *(natura = phýsis)* a semejanza del fuego *(cuius ⟨ignis⟩ instar vult esse naturam)*, en lugar de decir que la concibe como fuego.

también artífice, veladora y proveedora de todas las utilidades y ventajas. Y así como las demás naturalezas nacen cada una de sus propias semillas, crecen y [en ellas] están contenidas, así la naturaleza del mundo entero tiene movimientos voluntarios, impulsos y pasiones, que los griegos denominan *hormás*, y desarrolla acciones que están de acuerdo con ellas, tal como nosotros mismos que somos movidos por las almas y los sentidos. Puesto que así es, por tanto, la inteligencia del mundo, y podría por esa causa ser llamada con razón tanto prudencia como providencia (en griego, efectivamente, se llama *prónoia)*, provee principalmente estas cosas y se ocupa sobre todo de ellas, primero a fin de que el mundo sea lo más apto posible para conservarse, después para que nada le falte, pero sobre todo para que haya en él una eminente belleza y toda clase de ornato [171].

279 CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 6 [*S.V.F.* I 173]

Pero como los estoicos defendieran casi todos aquellos [géneros de adivinación], porque ya Zenón en sus comentarios había esparcido como ciertas semillas...

280 DIÓGENES LAERCIO, VII 149 [*S.V.F.* I 174]

Y dicen que en verdad también toda adivinación se mantiene firme, si la providencia existe [172]. Prueban asimismo que ella es un arte, por ciertos resultados, como dice Zenón.

[171] «Motivos comunes a toda la Stoa, y probablemente de origen zenoniano, en la larga tradición providencialista y finalista de Cicerón», anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 176, n. 173).

[172] Todos los estoicos antiguos admiten la adivinación como arte; no así todos los estoicos medios, ya que PANECIO la negaba (frag. 68, 73 VAN STRAATEN) o, por lo menos, dudaba mucho de su valor (frag. 70, 71 VAN STRAATEN). Cf. RIST, *op. cit.*, pág. 177.

281 DIÓGENES LAERCIO, VII 149 [*S.V.F.* I 175]

Crisipo... Posidonio... y Zenón dicen que todas las cosas nacen según el destino. (Es, en efecto, el destino la causa que produce concatenadamente los entes o la razón según la cual el mundo es gobernado).

282 AECIO, I 27, 5 DDG, pág. 322 b 9 [*S.V.F.* I 176]

Zenón el estoico en el *Sobre la naturaleza* [dice que el destino] es una fuerza que mueve la materia conforme a esto y de tal manera, y que lo mismo da llamarlo providencia y naturaleza [173].

283 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* VI 14, pág. 153 Ra. [*S.V.F.* I 176]

Zenón, el citiense, llamó al destino fuerza motriz de la materia, pero lo denominó también providencia y naturaleza [174].

284 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 2, 9 (III 36), pág. 592 Diels [*S.V.F.* I 177]

Las causas de los acontecimientos en cierta medida [dependen] de nosotros y en cierta medida, no. Es decir, que algunos acontecimientos [dependen] de nosotros y otros, no.

[173] La doctrina de la adivinación en los estoicos se funda, más que en la idea de la providencia, en la de la simpatía universal y el carácter orgánico del universo (RIST, *op. cit.*, pág. 176). Cf. R. BLOCH, *La adivinación en la Antigüedad*, México, 1985.

[174] Sobre el destino y la providencia cf. M. DRAGONA MONACHOU, «Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism», *Philosophia* 3 (1973), 262-306.

ÉTICA

285 Diógenes Laercio, VII 84 [*S.V.F.* I 178]

Dividen, pues, la parte ética de la filosofía en secciones: sobre los apetitos, sobre los bienes y los males, sobre las pasiones, sobre la virtud, sobre los fines, sobre el primer mérito, sobre las acciones, sobre los deberes, sobre las persuasiones y desviaciones [y] así la subdividen los discípulos de Crisipo... Zenón de Citio, en efecto, y Cleantes, como más antiguos, discurrían sobre estos asuntos de un modo más sencillo [175].

1. Sobre el fin de los bienes

Se explica el fin de los bienes • Nada es malo sino lo vergonzoso • Que la virtud debe buscarse por sí misma • Que la virtud basta para la vida feliz

286 Diógenes Laercio, VII 87 [*S.V.F.* I 179]

En torno a esto, Zenón fue el primero que en [su obra] *Sobre la naturaleza del hombre* dijo que fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual es vivir según la virtud. A ésta, en efecto, nos lleva la naturaleza [176].

[175] La subdivisión de la ética no pertenece a Zenón ni a su inmediato sucesor, Cleantes, pero hay que recordar que este último divide ya la filosofía en seis partes, lo cual supone una subdivisión de las tres admitidas por Zenón (Diόg. Laercio, VII 41 = 573).

[176] Sobre el vivir de acuerdo con la naturaleza, *homologouménōs têi phýsei dsên,* cf. también los fragmentos que siguen.

287 Estobeo, *Églogas* II, pág. 75, 11 W [*S.V.F.* I 179]

Zenón define así el fin: «Vivir de modo coherente», esto es, «vivir según una sola norma y de acuerdo con ella», ya que de modo contradictorio viven quienes son desdichados [177].

288 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 146 [*S.V.F.* I 179]

Dicen que este mismo es el fin para Zenón, quien sostiene que el mismo [consiste], como tú has dicho, en vivir de acuerdo con la naturaleza.

289 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 21 [*S.V.F.* I 179]

El supremo... bien, puesto que consiste en eso que los estoicos llaman «concordancia» *(homología)* y nosotros «adecuación» *(convenientia).*

290 Lactancio, *Instituciones divinas* III 8 [*S.V.F.* I 179]

Zenón [enseña que el bien supremo es] vivir de acuerdo con la naturaleza.

291 Lactancio, *Instituciones divinas* III 8 [*S.V.F.* I 179]

Oigamos, por tanto, a Zenón, pues éste a veces sueña con la virtud. El bien supremo, dice, es vivir de modo acorde con la naturaleza.

[177] Mucho se ha discutido acerca de la fórmula utilizada por Zenón para definir el fin. Zeller, y sobre todo Hirzel *(op. cit.,* vol. II, págs. 105 y sigs.) niegan que aquél haya utilizado otra fórmula aparte de la que da aquí Estobeo: «Vivir de modo coherente» *(homologouménōs dsên).* En cambio, Pearson *(op. cit.,* pág. 14), seguido por Bréhier, admite que la ampliación que Diógenes Laercio le atribuye y que se generalizó dentro de la escuela pertenece ya al propio Zenón, lo cual parece mucho más probable.

292 Filón, *Que todo hombre bueno es libre,* vol. II, 479 Mang. [*S.V.F.* I 179]

Con respecto al fin, llegarán felizmente al [concepto], más que zenoniano divinamente inspirado, de vivir en armonía con la naturaleza [178].

293 Estobeo, *Églogas* II, pág. 77, 20 W [*S.V.F.* I 184]

Zenón definía la felicidad de esta manera: «La felicidad es el buen decurso de la vida».

294 Clemente de Alejandría, *Strómata* II 21 [*S.V.F.* I 180]

A su vez, Zenón el estoico piensa que el fin es vivir conforme a la virtud.

295 Cicerón, *Académicos primeros* II 131 [*S.V.F.* I 181]

Zenón, que fue el fundador y príncipe de los estoicos, sostuvo que el fin de los bienes es vivir honestamente, lo cual procede de la concordancia con la naturaleza [179].

296 Arriano, *Disertaciones de Epicteto* I 20, 14 [*S.V.F.* I 182]

En verdad, la misma razón que guía a los filósofos es bastante débil. Si deseas comprenderlo, lee [los escritos] de Zenón y verás. ¿Qué tiene, en efecto, de grande decir que el fin es obedecer a los dioses y que la esencia del bien consiste en el uso debido de las representaciones? [180]. Di: ¿qué es, por tanto, dios y qué la representación, y qué es la naturaleza [considerada] en sus partes y qué la naturaleza en sus todos? Esto es grande.

[178] La tradición antigua, tanto griega (Filón) como latina (Cicerón, Lactancio), confirma, en cierta medida, lo que sostenemos en la nota anterior.

[179] Sobre la virtud como vida conforme con la naturaleza, cf. E. Grumach, *Physis und agathon in der alten Stoa,* Berlín, 1932.

[180] Festa dice *(op. cit.,* vol. I, págs. 59-60) que de este pasaje se puede inferir «que en el desarrollo de la doctrina, Zenón demostraba que adecuarse a la naturaleza es igual que obedecer a los dioses y que la esencia del bien consiste en hacer buen uso de las *phantasíai* (representaciones o imágenes)».

297 Plutarco, *Sobre las noticias comunes* 23, 1, 1069 f [*S.V.F.* I 183]

¿No es verdad que también Zenón siguió a éstos [a los peripatéticos], los cuales suponen que los elementos de la felicidad son la naturaleza y lo que está de acuerdo con la naturaleza?

298 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* XI 30 [*S.V.F.* I 184]

La felicidad, según los discípulos de Zenón, de Cleantes y de Crisipo expresaron, es el buen decurso de la vida [181].

299 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* II 29 [*S.V.F.* I 185]

Nada es malo, dice [Zenón], sino lo que es torpe y vicioso... Nunca algo, dice, molesta, aunque duela, si conduce a la vida feliz, la cual consiste solamente en la virtud. [El dolor], sin embargo, se ha de rechazar. ¿Por qué? Es áspero, contrario a la naturaleza, difícil de tolerar, triste y duro [182].

300 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 27 [*S.V.F.* I 185]

Si el estoico Zenón dijera que nada considera malo sino lo que es vergonzoso.

301 Agustín, *Contra los académicos* III 7, 16 [*S.V.F.* I 186]

Proclama Zenón y aquel Pórtico todo entero grita que el hombre para nada ha nacido sino para la virtud; que ella misma con su resplandor atrae las almas hacia sí, sin que se ofrezca desde afuera absolutamente ningún provecho o recompensa a modo de seducción; que el placer aquel de Epicuro sólo entre

[181] «El nexo entre el buen decurso de la vida *(eúroia)* y la vida virtuosa es indicado –como anota Festa *(op. cit.,* vol. I, pág. 61)– por Diógenes Laercio» (VII 87 = 294).

[182] El dolor se encuentra, para Zenón, entre las cosas «indiferentes» (ni buenas ni malas), que se han de rechazar, sin embargo, en cuanto no están de acuerdo con la naturaleza y suelen obstaculizar el logro del único bien que es la virtud.

las bestias es común, en cuya compañía no es justo meter al hombre y al sabio.

302 Diógenes Laercio, VII 127 [*S.V.F.* I 187]

Que ella [la virtud] es autosuficiente para la felicidad, según dice Zenón.

303 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 79 [*S.V.F.* I 187]

Magníficamente es expresado esto por Zenón, como por un oráculo: «La virtud, [que sirve] para vivir bien, a sí misma se basta» [183].

304 Cicerón, *Académicos posteriores* I 35 [*S.V.F.* I 188]

Zenón, por consiguiente, de ningún modo era capaz de cortar los nervios de la virtud, como [lo hace] Teofrasto [184], sino que, por el contrario, ponía todo lo que es necesario para la vida feliz en la sola virtud, y no consideraba como un bien ninguna otra cosa ni la llamaba honesta, porque el bien es algo simple, solo y único.

305 Cicerón, *Académicos posteriores* I 7 [*S.V.F.* I 188]

Ya sea que sigas a Zenón, es de gran importancia aclarar, a fin de que uno pueda entenderlo, en qué consiste aquel verdadero y simple bien, que no se puede separar de la virtud.

[183] El concepto de la virtud como enteramente suficiente para la felicidad *(autárkē pròs eudaimonían)* proviene de los cínicos (Diόg. Laercio, VI 1, 11) y, en última instancia, de Sócrates (cf. *Eutid.* 278 E y ss.). Cf. A. Jagu, *Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne,* París, 1946, págs. 23 y sigs.

[184] Teofrasto y los peripatéticos en general, siguiendo a Aristóteles, consideran que toda virtud moral consiste en un término medio entre dos extremos opuestos (cf. *Ética Nicomáquea* 1106 a 26-35). Esto quiere decir que toda virtud exagerada conduce al vicio, y tal idea, para Zenón, equivale a cortar los nervios de la virtud.

306 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 47 [*S.V.F.* I 189]

Se equivocaba Zenón al decir que en nada sino en la virtud [o el vicio] hay una inclinación, siquiera de mínima importancia, a alcanzar el bien, y que no teniendo todo eso [185] ninguna importancia para la vida feliz, la tenía, sin embargo, para la apetencia de las cosas.

307 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 60 [*S.V.F.* I 189]

Zenón, empero, sólo llama bien a aquello que tiene en sí una razón propia para ser apetecido, y vida feliz sólo a aquello que se emplea en la virtud.

308 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 48 [*S.V.F.* I 189]

¿Qué hay, pues, menos congruente que lo que dicen, que una vez conocido el bien supremo es preciso retornar a la naturaleza para buscar en ella el principio del obrar, esto es, del deber?

2. Sobre los bienes y los males

309 Estobeo, *Églogas* II, pág. 57, 18 W [*S.V.F.* I 190]

Dice Zenón que estas son las cosas que participan de la esencia y que de los entes unos son buenos, otros malos y otros indiferentes. Buenos son los siguientes: sabiduría, templanza,

[185] «Todo eso» se refiere, sin duda, a los bienes externos, aceptados por académicos y peripatéticos, como anota Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 190, n. 201).

justicia, valentía [186] y todo lo que es virtud o participa de la virtud. Males, en cambio, son: demencia, incontinencia, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa del vicio. Indiferentes son los siguientes: vida, muerte; fama, deshonra; dolor, placer; riqueza, pobreza; enfermedad, salud y cosas semejantes a éstas.

3. Sobre las cosas indiferentes

Sobre la noción de indiferente • Cosas preferibles y no preferibles • Sobre las cosas indiferentes en particular

310 Cicerón, *Académicos posteriores* I 36 [*S.V.F.* I 191]

Las demás cosas, aunque no fueran buenas ni malas, las consideraba [Zenón], sin embargo, unas conformes con la naturaleza y otras contrarias a ella. Y entre éstas mismas contaba otras interpuestas e intermedias. Decía, pues, que las que son conformes con la naturaleza hay que acogerlas y considerarlas dignas de cierta estima, y las que son contrarias, al contrario; a las indiferentes, en cambio, las dejaba en el medio, donde consideraba que absolutamente nada es importante [187].

311 Estobeo, *Églogas* I, pág. 84, 21 W [*S.V.F.* I 192]

Entre las cosas que tienen valor, algunas tienen mucho y otras, poco. De igual modo, también, entre las que tienen disvalor, algunas tienen mucho y otras poco. A las que tienen mucho valor se las llama «preferibles»; a las que tienen mucho disvalor, «despreciables», habiendo sido Zenón el primero que estableció tal denominación para las cosas. Dicen que es «preferible» aquello que, siendo indiferente, escogemos mediante un raciocinio de preferencia. Y que lo mismo vale para lo «despreciable», y que los ejemplos son iguales por analogía. Pero ninguno de los bienes es preferible, porque ellos tienen en sí el valor máximo. Lo preferible, al tener el segundo puesto y valor, se acerca de alguna manera a la naturaleza de los bienes. Porque, en palacio, el rey no es «preferible» sino los que vienen después de él. Las cosas se llaman «preferibles» no porque lleven a alguien a la felicidad o porque contribuyan a ello, sino porque nos resulta necesario elegir las cosas que son contrarias a las «despreciables» [188].

[186] Según Plutarco (que veía en ello una contradicción con la unidad de la virtud), Zenón habría retomado aquí la división cuatripartita de Platón *(Sobre las contr. est.* 7). Se la encuentra, con ciertos matices, tanto en Cleantes como en Crisipo o Panecio, y debía estructurar los numerosos tratados «sobre las virtudes».

[187] Cf. W. Trillhaas, «Adiaphoron», *Teologische Literaturzeitung* 79 (1954), 457-462.

312 Cicerón, *Académicos posteriores* I 37 [*S.V.F.* I 193]

[Sobre Zenón]. Pero entre las cosas que debían elegirse, unas habían de ser estimadas en más, otras en menos. A las que en más las llamaba «preferibles»; a las que en menos, «despreciables».

313 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 52 [*S.V.F.* I 194]

Pero no es inoportuno, a fin de que más fácilmente se entienda el significado de la palabra, exponer la explicación [que ofrece] Zenón del uso de la misma. Así como en el palacio real –explica– nadie dice que el rey mismo ha de ser preferido para una dignidad [esto es, *proēgménon*] sino que lo son aquellos que tienen cierta jerarquía cuyo rango es inmediatamente cercano [al de aquél], de modo que es el segundo con respecto al

[188] Cf. J. M. Rist, *op. cit.*, págs. 97-111; E. M. Reesor, «The Indifferents in the Old and Middle Stoa», *Trans. Am. Phil. Ass.* 82 (1952), 102-110; A. M. Ioppolo, «La dottrina stoica dei beni sterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica», *Riv. crit. di storia della filos.* 39 (1974), 363-385.

principado, así en la vida no se llaman *proēgména*, esto es, «promovidas», las cosas que están en primer lugar, sino las que ocupan el segundo [189].

314 AULO GELIO, *Noches áticas* IX 5, 5 [*S.V.F.* I 195]

Zenón consideraba que el placer es indiferente, esto es, neutro, ni bueno ni malo, lo que él mismo expresaba con el vocablo *adiáphoron* [190].

315 SÉNECA, *Epístolas* 82, 7 [*S.V.F.* I 196]

Nuestro Zenón utiliza este argumento: «Ningún mal es glorioso. Pero la muerte es gloriosa [191]. Por consiguiente, la muerte no es un mal».

4. SOBRE LA PRIMERA PROPENSIÓN

316 PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 19 [*S.V.F.* I 197]

El sentir es principio de toda apropiación y de toda enajenación. Quienes siguen a Zenón consideran, pues, la apropiación como principio de la justicia [192].

---

[189] PLUTARCO (*Sobre las contr. est.* 30, 1047) critica esta doctrina de Zenón, desde un punto de vista platónico (FESTA, *op. cit.*, vol. I, pág. 65). Cf. I. G. KIDD, «The relation of stoic intermediates to *summum bonum* with reference to change in the Stoa», *Class. Quart.* 49 (1955), 181-194.

[190] «La información de Aulo Gelio está ciertamente filtrada a través de fuentes intermedias y tardías, quizá su mismo maestro, el platónico medio Calvisio Tauro», anota ISNARDI PARENTE (*op. cit.*, vol. I, pág. 194, n. 209). Sobre la teoría zenoniana del placer, cf. R. P. HAYNES, «The Theory of Pleasure of the Old Stoa», *Am. Journ. Phil.* 83 (1962), 412-419.

[191] Séneca piensa probablemente en el horaciano *dulce et decorum est pro patria mori.* Sin embargo, para Zenón, la gloria no es un verdadero bien.

[192] Sobre el concepto de «apropiación» (*oikeíōsis*), cf. C. O. BRINK, «*Oikeíōsis* and *oikeiótes:* Theophrastus and Zeno *On Nature and Moral* Theory», *Phronesis* 1 (1955), 123-145.

317 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 12, 1038 c [*S.V.F.* I 197]

La apropiación parece ser, en efecto, sensación y captación de lo propio.

318 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 45 [*S.V.F.* I 198]

Más justo me parecía, en cambio, que Zenón, al discutir con Polemón, de quien había aprendido cuáles son los principios de la naturaleza, habiendo partido de principios comunes con él, viera dónde se afincaba primero y de dónde provenía la causa de la disputa; y no que, estando de acuerdo con quienes ni siquiera admitían que los más altos bienes salen de la naturaleza, utilizara los mismos argumentos que ellos y sus mismas doctrinas [193].

5. SOBRE LA VIRTUD

319 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 38 [*S.V.F.* I 199]

Y aun cuando los anteriores afirmaban que no toda la virtud consiste en la razón, sino que algunas virtudes llegan a la perfección gracias a la naturaleza o a la costumbre, éste [Zenón] las ponía todas en la razón. Y aun cuando aquéllos consideraban que se pueden separar los géneros de virtud que más

---

[193] ISNARDI PARENTE (*op. cit.*, vol. I, pág. 23) dice: «Pero Cicerón acusaba más tarde de incoherencia a Zenón, retomando probablemente una acusación dirigida contra él en la escuela de Antíoco de Ascalón: después de haber aceptado la teoría de las realidades "primeras según la naturaleza" de Polemón, es incoherente y contradictorio declarar que sólo es un bien la virtud y conferirle sólo a ésta la prerrogativa de presentarse como plenamente de acuerdo con la naturaleza».

arriba indiqué, él argumentaba que ni siquiera se puede hacer esto de manera alguna; que no sólo el ejercicio de la virtud, es, como sostenían los anteriores, por sí mismo insigne, sino también el hábito y que tampoco es posible que la virtud esté presente en alguien sin que éste la utilice siempre [194].

320 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 7, 1034 [*S.V.F.* I 200]

Zenón deja mayor número de virtudes diferentes, igual que Platón, como sabiduría, coraje, templanza, justicia, que son inseparables, y otras que difieren entre sí. Al definir luego cada una de ellas, explica que coraje es sabiduría [en lo que se ha de soportar; que... es sabiduría en] lo que se ha de ejecutar; que la justicia es sabiduría en lo que se ha de distribuir, como si fuera una sola virtud, que parece diferir por sus relaciones con las cosas, según la acción.

321 DIÓGENES LAERCIO, VII 161 [*S.V.F.* I 200]

Tampoco admitió [Aristón] muchas virtudes, como Zenón [195].

322 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 2, 441 a [*S.V.F.* I 201]

Parece, pues, que también Zenón el citiense contribuyó a esto, al definir la sabiduría como justicia en lo que se ha de distribuir, como templanza en lo que se ha de escoger, como coraje en lo que se ha de soportar. Quienes lo defienden consideran que con esto Zenón denomina «sabiduría» a lo que en realidad es «ciencia».

194 Este pasaje de Zenón muestra particularmente la vinculación de la moral zenoniana con la socrática y la interpretación radical que el fundador del Pórtico hacía de la misma.

195 Cf. PLUTARCO, *Sobre las contr. est.* 8, 1034 d; GALENO, *Sobre las op. de Hip. y Plat.* VII 2; *Sobre la virt. mor.* 2, 440 s.; CLEMENTE ALEJ., *Stróm.* I 376 POTT.

323 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 3, 441 c [*S.V.F.* I 202]

En general, pues, todos estos [Menedemo, Aristón, Zenón, Crisipo] sostienen que la virtud es cierta disposición (permanente) de la parte principal del alma y una fuerza generada por la razón; más aún, suponen que ella misma es razón armónica, firme e inmutable. Y piensan que lo pasional e irracional no está separado de lo racional por alguna divergencia y por la naturaleza del alma, sino que la misma parte del alma a la que llaman pensamiento y guía, completamente mudada y transformada en las pasiones y en los cambios referentes a la disposición y el hábito, engendra el vicio, igual que la virtud, sin tener en sí nada de irracional, pero que se llama «irracional» cuando se deja llevar por un exceso de deseo, se torna violenta y prevalece con alguna extravagancia sobre la razón persuasiva. Y que, por consiguiente, la pasión es una razón perversa e impúdica, que extrae su vehemencia y su fuerza de una elección vil y equivocada [196].

324 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 1, pág. 38, 15 W [*S.V.F.* I 203]

Los discípulos de Zenón, el estoico, tropológicamente: la costumbre es la fuente de la vida, de la cual manan las acciones particulares.

325 DIÓGENES LAERCIO, VII 173 [*S.V.F.* I 204]

Según Zenón, se pueden conocer las costumbres [de un individuo] por su aspecto.

326 AECIO, IV 9, 17 DDG, pág. 398 [*S.V.F.* I 204]

Los estoicos [piensan] que el sabio puede ser conocido por su aspecto, por la sensación, como seguro indicio.

196 El pasaje de Plutarco pone de relieve la diferencia entre Zenón (con los estoicos) y Platón acerca del origen de la virtud y el vicio en el alma humana y destaca la concepción zenoniana de la pasión como extravío de la razón y no como movimiento proveniente de la parte oscura del alma (irracional). Cf. A. A. LONG, «The Stoic concept of Evil», *Philos. Quart.* 18 (1968), 329-343.

6. Sobre las pasiones

327 Diógenes Laercio, VII 110 [*S.V.F.* I 205]

La pasión misma es, según Zenón, tanto un movimiento irracional y connatural del alma como un impulso inmoderado [197].

328 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* VII 110 [*S.V.F.* I 205]

Pertenece, pues, a Zenón esta definición según la cual la perturbación que él llama *páthos* es un sacudimiento del alma, desviado de la recta razón. Algunos, más brevemente, [dicen que] la perturbación es un apetito bastante vehemente [198].

329 Cicerón, *Disputaciones tusculanas* IV 47 [*S.V.F.* I 205]

La definición de la perturbación, que considero bien utilizada por Zenón. Así, en efecto, la define: la perturbación es un sacudimiento del alma, desviado de la razón y contrario a la naturaleza, o, más brevemente, la perturbación es un apetito bastante vehemente, entendiéndose por «vehemente» el que está lejos de la serenidad de la naturaleza [199].

330 Ciceron, *Sobre los deberes* I 136 [*S.V.F.* I 205]

Perturbaciones, esto es, movimientos excesivos del alma, que no obedecen a la razón.

331 Estobeo, *Églogas* II 7, 2, pág. 44, 4 [*S.V.F.* I 205]

Toda pasión es un apetito excesivo.

---

[197] La pasión es, para Zenón, una desviación de la razón y no un movimiento surgido de una parte del alma o una facultad contraria a la razón.

[198] Sobre las fórmulas que Cicerón utiliza para traducir el concepto estoico, Isnardi Parente remite a Kilb, *Ethische Grundbegriffe der Alten Stoa,* Friburgo, 1939, pág. 17.

[199] Cf. M. Foschner, «Die pervertierte Vernunft. Zur Stoischen Theorie der Affekte», *Philosophische Jahrbücher* (1980), 258-289.

332 Estobeo, *Églogas* II 7, 10, pág. 88, 8 [*S.V.F.* I 205]

Dicen que la pasión es un apetito excesivo y que no obedece a la razón persuasiva o un movimiento del alma [irracional] contra la naturaleza [200].

333 Estobeo, *Églogas* II 7, 1, pág. 39, 5 W [*S.V.F.* I 206]

Como el estoico Zenón la definía: la pasión es un apetito excesivo. No dice que sea «excesivo por naturaleza», sino que está ahora en exceso, pues no existe en potencia, sino en acto. La definía también así: la pasión es una perturbación del alma, comparando la movilidad de lo pasional con el movimiento de los alados [201].

334 Estobeo, *Églogas* II 7, 10, pág. 88, 11 [*S.V.F.* I 206]

Por lo cual, toda perturbación es pasión y, viceversa, toda pasión es perturbación.

335 Cicerón, *Académicos posteriores* I 38 [*S.V.F.* I 207]

Y mientras aquéllos no quitaban del hombre la perturbación del alma... sino que la reducían y confinaban en un lugar estrecho, éste [Zenón] quiso que el sabio estuviera exento de todas ellas como de enfermedades [202]. Y mientras los antiguos consideraban naturales tales perturbaciones y extrañas a la razón, y ponían el deseo en una parte del alma y la razón en otra, tampoco con esto se mostraba de acuerdo. Porque pensaba que también las pasiones son voluntarias y que se las acoge por un

---

[200] Cf. R. J. Rabel, «Diseases of the soul in Stoic Philosophy», *Gr., Rom. and Byz. Stud.* 22 (1981), 385-393; del mismo, «The Stoic doctrine of generic and specific *páthe*», *Apeiron* 11 (1977), 205-222.

[201] La palabra *ptoía* (perturbación) es característica del estilo de Zenón y equivale a *trepitatio,* vuelo ciego de pájaros asustados, dice Festa *(op. cit.,* vol. I, pág. 68).

[202] «Analogía pasión-enfermedad, de origen socrático-platónico», anota Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 198, n. 218).

juicio de la opinión, y consideraba que la madre de todas las pasiones es cierta inmoderada intemperancia.

336 TEMISTIO, *Paráfrasis al «Sobre el alma» de Aristóteles* 90 b II 197, 24 Speng. [*S.V.F.* I 208]

Y no sostienen mal los discípulos de Zenón que las pasiones del alma humana son deformaciones de la razón y juicios errados de la misma [203].

337 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* V I, V 429 K, 405 Mueller [*S.V.F.* I 209]

Zenón no pensaba que las pasiones fueran los juicios mismos, sino, más bien, las contracciones y expansiones, elevaciones y caídas del alma que los siguen [204].

338 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* IV 3, V 337 K, 348 Mueller [*S.V.F.* I 209]

Pues también pelea respecto a esto con Zenón y con otros muchos estoicos, quienes suponen que las pasiones del alma no son los juicios del alma, sino las contracciones irracionales, las depresiones y los remordimientos, las elevaciones y las expansiones [que vienen] en pos de ellos.

339 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* III 5, V 332 K, 299 Mueller [*S.V.F.* I 210]

Y para que en adelante no se busque más por nuestra parte otra demostración de que los temores y penas y todas las pasiones semejantes se producen en el corazón. Pero esto se encuentra también reconocido por los mismos estoicos, pues no

[203] Temistio muestra aquí claramente el carácter intelectualista de la ética de Zenón, que deriva de Sócrates y se fortifica con Crisipo.

[204] Galeno establece una distinción entre el juicio falso y la pasión, la cual sería, sin embargo, consecuencia inmediata de aquél. Esta idea –dice FESTA (*op. cit.*, vol. I, pág. 69)– es aclarada luego por CRISIPO (III 384).

sólo Crisipo sino también Cleantes y Zenón evidentemente lo establecen [205].

340 DIÓGENES LAERCIO, VII 110 [*S.V.F.* I 211]

Las más generales de las pasiones (como dice... Zenón, en [el libro] *Sobre las pasiones)* son de cuatro clases: dolor, temor, deseo, placer.

341 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 10, pág. 88, 14 W [*S.V.F.* I 211]

Las primeras genéricamente son estas cuatro: deseo, temor, dolor, placer [206].

342 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 74, 75 [*S.V.F.* I 212]

Considero que ya se ha dicho bastante que la pena es una creencia en un mal presente, creencia en la cual está incluida la necesidad de sufrir esa pena. A esta definición le añade correctamente Zenón que dicha creencia en un mal presente ha de ser reciente [207].

343 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* IV 7, 416 K, 391 Mueller [*S.V.F.* I 212]

«Esta definición, por tanto –dice [Posidonio]– de la pena, como también otras muchas de las pasiones, dadas por Zenón y escritas por Crisipo, refutan claramente la doctrina de aquél [208]. Dice, en efecto, [Zenón] que la pena es la creencia reciente de que un mal le ha sobrevenido a uno. De ella también hablan a veces más concisamente diciendo: la pena es la creencia reciente en la presencia de un mal».

[205] ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 199, n. 221; II, pág. 1039, n. 537) opina que Cleantes pudo haberse distanciado del cardiocentrismo de Zenón.

[206] Cf. F. H. SANDBACH, *op. cit.*, págs. 61-62.

[207] «El acostumbramiento al dolor puede llegar hasta la anulación del mismo. Por eso Zenón se creyó obligado a introducir la palabra *prósphaton (recens)* en la definición», explica FESTA *(op. cit.*, pág. 70).

[208] Cf. POSIDONIO, frag. 163 EDELSTEIN-KIDD.

344 LACTANCIO, *Instituciones divinas* III 23 [*S.V.F.* I 213]

Entre los vicios y las enfermedades pone [Zenón] la misericordia.

345 LACTANCIO, *Epítome de las instituciones divinas* 33, 6 [*S.V.F.* I 213]

Zenón, maestro de los estoicos, que alaba la virtud, consideró la misericordia... como una enfermedad del alma [209].

346 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 214]

El sabio nunca se mueve por benevolencia; nunca perdona el delito de nadie; nadie es misericordioso si no es tonto y frívolo; no es propio de un varón ser doblegado por súplicas ni ser aplacado [210].

347 SÉNECA, *Sobre la ira* I 16, 7 [*S.V.F.* I 215]

Pues, como dice Zenón, también en el alma del sabio, aun cuando la herida haya sido curada, queda la cicatriz. Y así sentirá ciertas señales y sombras de las pasiones, aunque estará exento de las mismas [211].

---

[209] Ésta es, sin duda, una de las valoraciones que más alejan la moral estoica de la enseñanza evangélica: «Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia» (MT., 5, 7). Cf. MT., 9, 13; 12, 7; 18, 33; 23, 23; LUC., 10, 37; 16, 24, etc.

[210] Esta doctrina no es exclusiva de Zenón, sino que es profesada por los estoicos en general (cf. LACT., *Inst. div.* VI 10).

[211] «Aún a través de la traducción y la reacomodación de Séneca, no es difícil percibir el estilo imaginativo y conciso de Zenón. Esto aumenta la pena por que de toda la obra acerca de las pasiones no hayan quedado otros fragmentos. La doctrina se puede reconstruir con bastante seguridad a través de las elaboraciones posteriores de la Escuela estoica», dice N. FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 70).

7. SOBRE EL SABIO Y EL IGNORANTE

SOBRE EL SABIO • LOS PECADOS SON IGUALES • SOBRE EL IGNORANTE

348 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 11 g, pág. 99 W [*S.V.F.* I 216]

Paréceles, en efecto, a Zenón y a los filósofos estoicos que lo siguen que hay dos clases de hombres, la de los sabios y la de los ignorantes; que es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios. Por eso, a los unos les corresponde acertar siempre en todas las cosas que emprenden, y a los otros, equivocarse. Y el hombre sabio, aprovechando las experiencias de la vida en las cosas que realiza, todo lo hace bien, con sabiduría y templanza y conforme a las demás virtudes; el ignorante, por el contrario, [todo lo hace mal]. Y el sabio es grande, crecido, alto y poderoso. Grande, porque puede lograr las cosas que residen y están bajo su albedrío; crecido, porque está bien desarrollado en todas las direcciones; alto, porque participa de la elevación que corresponde a un varón noble y sabio; poderoso, porque conserva la fuerza que le ha tocado, y se hace invencible e inexpugnable. Por eso, ni es obligado por nadie ni a nadie obliga; no es impedido ni impide; no sufre violencia de nadie ni a nadie hace violencia; no domina ni es dominado; no perjudica a nadie ni él mismo es perjudicado; no tropieza con los malos [ni hace que otro tropiece con ellos]; no es engañado ni engaña a otro; no miente ni ignora ni [nada] se le oculta, ni, en general, acoge lo falso. Es, en gran manera, feliz, afortunado, dichoso, rico, piadoso, amigo de los dioses, venerable, regio, apto para el mando militar, sociable, buen administrador de la casa y del dinero. Los ignorantes poseen todas [las] cualidades contrarias a éstas [212].

---

[212] «Con la atribución a Zenón y a los estoicos siguientes, refiere [Estobeo] una teoría que parece haber sido sostenida, en realidad, por toda la Stoa

349 ATENEO, IV 158 b [*S.V.F.* I 217]

Es dogma estoico que el sabio todo lo hará bien y preparará sabiamente su potaje de lentejas. Por eso, también Timón de Fliunte:

cuece el zenoniano potaje de lentejas que, sin sabiduría, ha [aprendido

como si el potaje de lentejas no pudiera cocerse de otra manera sino conforme a la receta de Zenón, el cual dijo: «Echa en el potaje de lentejas una docena de cilantros» [213].

350 FILÓN, *Que todo hombre bueno es libre,* vol. II 45 Mang. [*S.V.F.* I 218]

Es digno de ser recordado lo que dijo Zenón: «Más fácil es sumergir un pellejo de aire que forzar a un sabio cualquiera a hacer algo que no quiere. Inquebrantable e invencible es, en efecto, el alma a la cual la recta razón provee el nervio de las sólidas doctrinas» [214].

351 PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 12, 33 d [*S.V.F.* I 219]

También Zenón, rectificando aquello de Sófocles:

antigua. El término aquí usado constantemente por la fuente de Estobeo para designar a los buenos es *spoudaîos,* término que parece equivalente al de *sophós* para todos los estoicos con la excepción del ⟨irrelevante⟩ Nemesio», anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, págs. 201-202, n. 224).

[213] El verso de Timón corresponde al frag. 22 WACHSM. La receta de Zenón no debe considerarse necesariamente como una invención de Ateneo, sobre todo si se tiene en cuenta que los primeros estoicos (Perseo, Esfero, etc.) suelen referirse a cuestiones culinarias (cf. ATENEO, I 140 e).

[214] Ejemplo célebre de esta inquebrantable voluntad de los estoicos es la anécdota que se cuenta de Epicteto y su amo Epafrodito: el esclavo frigio tolera serenamente el tormento que le aplica el liberto de Nerón. No por nada admiraron a Epicteto hombres de férrea voluntad, como Federico el Grande y Toussaint Louverture (cf. SANDBACH, *op. cit.,* pág. 164, n. 1).

Quien tiene trato con un tirano
de él es esclavo, aunque libre llegue [215],

escribe en cambio:

Esclavo no es, con tal que libre llegue.

Y presenta, en consecuencia, al hombre libre como intrépido, magnánimo e imbatible.

352 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 84 [*S.V.F.* I 220]

Si la pobreza es un mal, ningún mendigo puede ser feliz, aunque sea sabio. Pero Zenón se atrevió a decir que éste no sólo es feliz, sino también rico [216].

353 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 220]

Sólo los sabios, aunque muy indigentes, son ricos.

354 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 221]

Sólo los sabios, aunque muy contrahechos, son hermosos.

355 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 75 [*S.V.F.* I 221]

Con razón se los llamará también bellos: los rasgos del alma son, en efecto, más bellos que los del cuerpo [217].

[215] Se trata del frag. 253 NAUCK, que Zenón utiliza como pretexto para subrayar la esencial e inalienable libertad del sabio.

[216] Zenón contrapone la riqueza interior a la riqueza externa, iniciando un tema que llegará a ser lugar común en la ascética cristiana, a partir de la enseñanza evangélica (MT., 5, 3; 11, 5; 19, 21; MARC., 10, 21; LUC., 4, 18; 6, 20; 7, 22; 18, 22; 19, 8, etc.).

[217] La idea de la belleza del alma como superior a la belleza del cuerpo se encuentra ya en PLATÓN, particularmente en el *Banquete* (210). Cf. L. ROBIN, *Platón, Oeuvres complètes,* t. IV, 2.ª parte, París, 1970, pág. XCIII; R. B. LEVINSON, *In defense of Plato,* Nueva York, 1970, pág. 94.

356 DIÓGENES LAERCIO, VII 33 [*S.V.F.* I 222]

De nuevo en *La República* demuestra que sólo los sabios son ciudadanos, amigos, parientes y libres.

357 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 14, 95, pág. 703 Pott. [*S.V.F.* I 223]

Zenón el estoico, basándose en Platón, el cual se basa a su vez en una filosofía bárbara [218], dice que todos los hombres buenos son amigos entre sí.

358 PLUTARCO, *Vida de Arato* 18 [*S.V.F.* I 223 a]

Finalmente se refiere que, estando [Perseo] desocupado, respondió a quien decía creer que el único general es el sabio: «Pero, por los dioses, también a mí me agradó en gran manera de las doctrinas de Zenón...» [219].

359 DIÓGENES LAERCIO, VII 120 [*S.V.F.* I 224]

Les complace considerar que los pecados son [todos] iguales, según dice... Zenón.

360 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 422 [*S.V.F.* I 224]

Y tomando impulso de allí, enseñaban los discípulos de Zenón que los pecados son iguales [220].

361 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 224]

Todos los pecados son iguales.

[218] La «filosofía bárbara» es la filosofía de los pueblos orientales, que los escritores cristianos de los primeros siglos consideraban con frecuencia fuente de la filosofía griega. El mismo CLEMENTE DE ALEJANDRÍA acepta la tesis del «plagio de los filósofos» (*Stróm.* I 5, 723-727, propuesta ya antes por Filón de Alejandría y adoptada también por San Ireneo. Es significativo, en todo caso, que CLEMENTE cite, en sus *Strómata*, 240 veces a los estoicos y 115 a Platón.

[219] Cf., más abajo, «Los discípulos de Zenón de Citio» IV 561.

[220] Los pecados son todos iguales para Zenón, porque no son sino modos de la ignorancia (*ágnoia*).

362 LACTANCIO, *Instituciones divinas* III 23 [*S.V.F.* I 224]

¿Quién admite la igualdad de los pecados de Zenón?

363 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 225]

Todo delito es un crimen abominable y no delinquiría menos quien ahogara a un gallo sin necesidad que quien lo hiciera con su [propio] padre [221].

364 CASIO EL ESCÉPTICO, en DIÓGENES LAERCIO, VII 32 [*S.V.F.* I 226]

El mismo [Zenón] afirma que todos los hombres no sabios son malvados, hostiles, esclavos y extraños entre sí, los padres con los hijos, los hermanos con los hermanos y los parientes con los parientes.

365 CICERÓN, *En defensa de Murena* 61 [*S.V.F.* I 227]

Dicen, pues, que nosotros, que no somos sabios, somos fugitivos, exiliados, enemigos y, en fin, dementes.

366 FILÓN, *Que todo hombre bueno es libre,* vol. II, 453, 23 Mang. [*S.V.F.* I 228]

Zenón, preocupado más que ningún otro por la virtud, discurre vigorosamente acerca de que no tienen igual libertad de hablar los ignorantes y los sabios. Dice, en efecto: «¿No se lamentará acaso el ignorante si contradijere al sabio?». No hay, por consiguiente, igual libertad de hablar para el ignorante y para el sabio [222].

[221] Es probable que la comparación sea fruto del ingenio retórico de Cicerón.

[222] FESTA (*op. cit.*, vol. I, pág. 19) ve aquí una negación del ideal de la igualdad democrática, pero no debe olvidarse que en Zenón hay una afirmación de la básica y profunda igualdad de todos los hombres, todos y cada uno de los cuales puede también llegar a ser sabio. En todo caso, hay aquí como en Sócrates, la negación de la pseudo-democracia imperante.

367 SÉNECA, *Epístolas* 83, 9 [*S.V.F.* I 229]

Zenón, varón supremo, fundador de esta santísima y poderosísima secta, quiere infundirnos terror por la ebriedad. Escucha, pues, cómo infiere que el hombre bueno no ha de ser ebrio: «Nadie confía un secreto al ebrio. Sí se lo confía al hombre bueno. Por consiguiente, el hombre bueno no debe ser ebrio» [223].

368 FILÓN, *Sobre la plantación de Noé* II 356 Mang.; 176 Wendland [*S.V.F.* I 229]

Al borracho nadie le confiaría razonablemente un secreto, [pero al sabio sí se lo confiaría]. El hombre sabio, por tanto, no se embriaga [224].

8. SOBRE LOS «DEBERES» INTERMEDIOS

369 DIÓGENES LAERCIO, VII 107-108 [*S.V.F.* I 230]

Dicen además que «deber» es aquello que, llevado a la práctica, puede ser sólidamente defendido con la razón, como, por ejemplo, la consecuencia en la vida. Y esto se extiende inclusive a plantas y animales, pues se ve que también ellos cumplen con sus funciones. Y que el deber así se denominó por vez primera gracias a Zenón, por el hecho de que, una vez adoptado el nombre, arraigó en algunos [225].

[223] La reprobación de la ebriedad es un tema frecuente en la literatura filosófica de la época e inclusive en el *Nuevo Testamento* (cf. *Jud.* 12; 2 *Pedro* 2, 13; *Rom.* 13, 13; *Gal.* 5, 21; *Luc.* 21, 34; 1 *Cor.* 5, 11; *1.ª Cor.* 6, 10 etc.).

[224] Para la repercusión de la idea zenoniana en Filón de Alejandría, cf. H. VON ARNIM, *Quellenstudien zu Philo von Alexandreia*, III, págs. 101 y sigs. (citado por Isnardi Parente).

[225] «Tanto el término *kathêkon* como el ejemplo referido por Diógenes Laercio y por Estobeo, muestran cómo el *kathêkon* era considerado por Zenón no como una norma o un imperativo, sino como una consecuencia del principio fundamental de la ética estoica: vivir según la naturaleza», anota FESTA (*op. cit.*, vol. I, pág. 72).

370 DIÓGENES LAERCIO, VII 25 [*S.V.F.* I 230]

Dicen que también fue el primero en haber dado nombre al deber y en haber elaborado un discurso sobre él [226].

371 ESTOBEO, *Églogas* II 7-8, pág. 85, 13 W [*S.V.F.* I 230]

Define, pues, el deber: consecuencia en la vida, que, llevada a la práctica, tiene justificación racional. Lo contrario [se llama] apartado del deber. Esto se extiende aun a la irracionalidad de los animales, pues también ellos actúan en cierto modo de acuerdo con su propia naturaleza. [Pero] en lo que atañe a los animales racionales, así lo define: consecuencia en la vida [227].

372 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 58 [*S.V.F.* I 230]

Deber es aquello que de tal manera se realiza que se puede dar de tal hecho una razón aceptable.

373 CICERÓN, *Académicos posteriores* I 37 [*S.V.F.* I 231]

Y puesto que [Zenón, a propósito de los bienes y de las cosas preferibles] había introducido cambios no tanto en las cosas cuanto en las palabras, entre lo correctamente hecho y el pecado, entre el deber y el contra-deber, ubicaba ciertas cosas intermedias: poniendo entre las acciones buenas las realizadas con rectitud y entre los pecados las hechas con maldad; consideraba, en cambio, como cosas intermedias el cumplimiento o no cumplimiento de los deberes [228].

[226] Cf. W. WIERSMA, «*Télos* und *Kathêkon* in der alten Stoa», *Mnemosyne* S. III-IV (1937), 219-228.

[227] Cf. G. NEBEL, «Der Begriff des *kathêkon* in der alten Stoa», *Hermes* 70 (1935), 439-460.

[228] Cf. J. MOREAU, «La place des *officia* dans l'ethique stoïcienne», *Rev. de Philos. anc.* 1 (1983), 99-112.

374 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 56 [*S.V.F.* I 232]

Después, aquel pequeño fenicio tuyo (pues sabes que tus clientes, los de Citio, partieron de Fenicia), hombre en verdad agudo, al no poder ganar el pleito porque la naturaleza a ello se oponía, comenzó a emitir palabras, y concedió primero que se tuvieran por dignas de estima y conformes a la naturaleza cosas que nosotros llamamos buenas y comenzó a admitir que para el sabio, esto es, para quien es en sumo grado feliz, resulta en todo caso más cómodo si también las posee. No se atreve a llamar «buenas» a tales cosas, pero concede que están de acuerdo con la naturaleza, niega que Platón aunque no fuera un sabio, estuviera en el mismo negocio que el tirano Dionisio, pues para éste lo mejor era morir por no tener la esperanza de la sabiduría; para aquél, en cambio, [lo mejor] era vivir por la esperanza [de la misma]. [Dice que] los pecados son en parte tolerables y en parte [no lo son] en modo alguno, porque ciertos pecados pasan por alto muchas clases de deber y otros, pocas; que, por otra parte, hay algunos ignorantes que de ninguna manera podrán llegar a la sabiduría y otros que, si se lo propusieran, podrían conseguirla.

9. PRECEPTOS PARA CONDUCIR LA VIDA

PRECEPTOS DIVERSOS • SOBRE EL AMOR DE LOS MUCHACHOS • CUESTIONES CÍNICAS • SOBRE EL EXCESO DE LA RAZÓN • POLÍTICA

375 GALENO, *Sobre el conocimiento de las enfermedades del alma,* vol. V, pág. 13 K [*S.V.F.* I 233]

De tal modo, pues, también Zenón estimaba que debemos realizar todos los actos con prudencia, como si tuviéramos que dar cuenta [de ellos], poco después, a los pedagogos. Este varón llamaba así, en efecto, a los más de los hombres, que están dispuestos a censurar a su prójimo aun cuando nadie los invite [a hacerlo].

376 PLUTARCO, *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f [*S.V.F.* I 234]

Mira, pues, cuál es [la doctrina] de Zenón: estimaba [éste], en verdad, que a partir de los sueños puede cada uno darse cuenta de sus progresos [en la virtud]: cuando uno no se ve en los sueños complaciéndose en algo vergonzoso ni aprobando o realizando algo terrible o absurdo, sino que, como un translúcido abismo de imperturbable serenidad, se le ilumina [la parte] imaginativa y pasional del alma, aquietada por la razón [229].

377 PROCLO, *Comentario a «Los trabajos y los días» de Hesíodo* 291 [*S.V.F.* I 235]

Zenón el estoico cambió los versos diciendo:

Excelente es quien sigue al que bien habla;
bueno también quien de por sí todo lo entiende [230],

dando el primer lugar a la obediencia y a la prudencia el segundo.

378 DIÓGENES LAERCIO, VII 25-26 [*S.V.F.* I 235]

Cambia así los versos de Hesíodo:

Excelente es quien sigue al que bien habla;
bueno también quien de por sí todo lo entiende.

Es mejor, en efecto, quien puede escuchar bien lo que se dice y aprovecharse de ello que quien por sí mismo todo lo

---

229 «El testimonio de Plutarco nos permite atribuir a Zenón el concepto de *prokopḗ* (progreso)», anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 206, n. 232). Cf. SÉN., *Epíst.* 75; CIC., *Cartas a Ático* 15, 16; FILODEMO, *Sobre la piedad* 107.

230 Estos versos representan un cambio con respecto a HESÍODO *(Trabajos y días* 293 y 295).

comprende. Porque éste tiene sólo el comprender; el que bien obedece, también el acceso a la práctica.

379 TEMISTIO, *Discursos* VIII 108 c Hard. [*S.V.F.* I 235]

También Zenón de Citio resulta muy aceptable para mí cuando declara que la obediencia es una virtud más regia que la inteligencia, y cambia el orden [de los versos] de Hesíodo...

380 TEMISTIO, *Discursos* XIII 171 d Hard. [*S.V.F.* I 235]

Correctamente suponía Zenón de Citio que la obediencia es más regia que la inteligencia.

381 MÁXIMO, *Florilegio* 6 [*S.V.F.* I 236]

El agricultor se hace útil a las [plantas] de las cuales quiere recoger muchos y bellos frutos y de todas las maneras las cuida y las cultiva. Mucho más los hombres atienden y sirven a los hombres que les pueden ser útiles. Esto no tiene nada de asombroso. Y aun entre las partes de nuestro cuerpo nosotros cuidamos más aquellas que consideramos más aptas para nuestro servicio. Por lo cual, igualmente, a aquellos [hombres] que pensamos que nos pueden beneficiar es preciso que les seamos útiles con obras y no con palabras. Tampoco el olivo, en efecto, se ufana de quien lo cultiva, pero produciendo muchos y bellos frutos, lo persuade a que tenga más cuidado de él [231].

382 ESTOBEO, *Florilegio* IV 106, vol. I, pág. 245 Hense [*S.V.F.* I 238]

Decía Zenón que es ridículo no hacer caso de las instrucciones de alguien sobre cómo se debe vivir, igual que [si vinieran] de los ignorantes, y admirar, en cambio, los elogios que nos hacen todos, como si ello implicara un [verdadero] juicio.

[231] «El fragmento podría pertenecer también a la obra *Sobre el deber.* Sin embargo, la insistencia sobre el concepto del cultivo se adapta particularmente bien a un discurso sobre la educación», anota FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 104).

383 ATENEO, VI 233 b-c [*S.V.F.* I 239]

Zenón, el del Pórtico, [parece] pensar que todo lo demás, fuera del hecho de usarlos [el oro y la plata] de modo justo y honesto, es indiferente. Se rehúsa a buscarlos y a huir de ellos, y manda en especial hacer uso de cosas ordinarias y sencillas, de tal modo que, habiendo logrado los hombres una disposición de ánimo serena e impertérrita con respecto a las demás cosas que no son bellas ni vergonzosas, utilicen en general las que son [conformes] a la naturaleza y se abstengan de las contrarias, por razón y no por miedo, sin temerlas en absoluto [232].

384 ESTOBEO, *Florilegio* VI 20, vol. I, pág. 285 Hense [*S.V.F.* I 240]

Acusaba Zenón a los demás diciendo: aunque pueden extraer placeres de los dolores, [sólo] los sacan de los cocineros [233].

385 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II 20, 125 Pott., pág. 494, S pág. 178 [*S.V.F.* I 241]

Bellamente decía Zenón con respecto a los indios que prefería ver uno solo de ellos dejarse asar lentamente antes que aprender todas las demostraciones sobre el dolor [234].

[232] Aquí se refiere Zenón al uso de las cosas indiferentes, es decir, distintas de la virtud y el vicio, y sostiene que tales cosas neutras *(adiáphora),* como vimos, se dividen en cosas que están de acuerdo con la naturaleza y cosas que no lo están (cf. J. M. RIST, *op. cit.,* págs. 99 y sigs.).

[233] «Como ejemplo de las desviaciones del orden natural, Zenón, como los cínicos, sus maestros, aduce la vana búsqueda de los placeres del gaznate», dice FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 73).

[234] Con los «indios» se refiere, probablemente, a los gimnosofistas de la India. Cf. la nota a este pasaje que incluye PINI en su traducción de *Strómata* (Milán, 1985). PEARSON *(op. cit.,* pág. 215) opina que seguramente esta idea ha sido tomada del *Hércules mayor* o del *Ciro de* ANTÍSTENES (cf. H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* I, pág. 57).

386 ATENEO, XIII 565 d [*S.V.F.* I 242]

Pero aquel sabio Zenón, según refiere Antígono de Caristo [235], al prevenirnos, como es probable, acerca del género de vida y de costumbres, dijo que quienes malentienden sus palabras y no las comprenden, son sórdidos y mezquinos, así como los que siguen a Aristipo, depravados e insolentes.

387 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 77 [*S.V.F.* I 242]

Si es verdad lo que solía decir Aristón de Quíos, que los filósofos causan daño a los oyentes que interpretan mal lo que está bien dicho: es posible, en efecto, que salgan depravados de la escuela de Aristipo y crueles de la de Zenón [236].

388 MUSONIO, *Disertaciones,* en ESTOBEO, *Florilegio* VI 24, vol. I, pág. 289 Hense [*S.V.F.* I 243]

Bien dicho está, pues, aquello de Zenón, que es necesario hacerse cortar los cabellos por la misma razón por la cual es preciso cuidarlos, a saber, para estar de acuerdo con la naturaleza, a fin de no ser uno molestado por la cabellera ni entorpecido en ninguna actividad.

389 ORÍGENES, *Contra Celso* VII 63, pág. 739 [*S.V.F.* I 244]

Se abstienen del adulterio quienes siguen la filosofía de Zenón de Citio... a causa del bien común. Porque para el animal racional es contrario a la naturaleza corromper a una mujer asignada a otro por las leyes y mancillar la casa de otro hombre.

[235] ISNARDI PARENTE recuerda que Antígono de Caristo es una fuente bastante importante de la biografía de Zenón que ofrece Diógenes Laercio *(op. cit.,* pág. 207, n. 236).

[236] Sobre la depravación atribuida a los seguidores de Aristipo, cf. G. GIANNANTONI, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo,* Florencia, 1958, IV, pág. 161; J. STENZE, «Kirenaiker», *Real Encycl.* XII, 1 (1924), cols. 137-150.

390 DIÓGENES LAERCIO, VII 22 [*S.V.F.* I 245]

Decía [Zenón] que es preciso que los jóvenes usen entera decencia en el andar, el gesto y el vestido. Recitaba de continuo los versos de Eurípides acerca del Capaneo, el cual

grandes riquezas tenía, pero ninguna soberbia,
y no era más orgulloso que un varón pobre[237].

391 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo* III 11, 74, pág. 296 Pott. [*S.V.F.* I 246]

Parecía bosquejar Zenón de Citio una imagen del joven y esculpirlo de este modo: «Sea limpia su casa, su párpado no amainado, su ojo ni impúdico ni afeminado, ni indolente su cuello, no flojos sino erguidos los miembros de su cuerpo, al modo de los vigorosos, la inteligencia rectamente dispuesta al raciocinio, con agudeza y comprensión para las cosas bien dichas, los gestos y movimientos que no brinden ninguna esperanza a los libertinos. Florezcan [en él] el pudor y la virilidad y manténgase siempre lejos de la vida ociosa en las tiendas de perfumistas, orfebres, mercaderes de lana y demás talleres, donde pasan [algunos] el día, como sentados en un burdel, arreglados inclusive a la manera de las prostitutas» [238].

392 ATENEO, XIII 563 e [*S.V.F.* I 247]

Habiendo admirado al fundador de vuestra sabiduría, Zenón el fenicio, quien nunca había usado mujer y siempre muchachos, según refiere Antígono de Caristo en la vida del mismo: repetidamente afirmáis, en efecto, que «no se deben amar los cuerpos sino las almas», a las cuales los amantes deben seguir hablando hasta los veintiocho años.

[237] EURÍP., *Supl.* 861-862.

[238] El fragmento no supone una condena genérica y absoluta de la homosexualidad, pero sí el repudio de cierto tipo de seducción juvenil, que evoca la figura de Alcibíades.

393 DIÓGENES LAERCIO, VII 129 [*S.V.F.* I 248]

El sabio amará a los jóvenes que por su aspecto revelen una buena disposición a la virtud, como dice Zenón en *La República*[239].

394 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 200 [*S.V.F.* I 249]

¿Y qué tiene de asombroso, cuando también los seguidores de la filosofía cínica y los discípulos de Zenón, Cleantes y Crisipo afirman que esto (o sea, la pederastia) es algo indiferente?[240].

395 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 245 [*S.V.F.* I 250]

Como, en efecto, Zenón, el fundador de nuestra secta, dice en sus *Diatribas* en torno a la educación de los niños cosas parecidas, y también éstas: que no hay que separar a los niños de quienes no lo son ni a las mujeres de los varones; y que no hay cosas adecuadas para los niños y otras para quienes no lo son, ni cosas adecuadas para las mujeres y otras para los varones, sino que para todos son adecuadas y convenientes las mismas cosas.

396 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* XI 190 [*S.V.F.* I 250]

Y, en verdad, sobre la educación de los niños el fundador de la secta, Zenón, trata de ciertas cosas semejantes [a las antes dichas].

[239] Este pasaje de Diógenes Laercio parece confirmar lo que hemos dicho en la nota anterior.

[240] Los estoicos antiguos no condenan la pederastia como contraria a la naturaleza, y tampoco la masturbación y otras formas de la sexualidad que luego la moral cristiana considerará *contra naturam*.

397 PLUTARCO, *Charlas de sobremesa* III 6, 1, 653 e [*S.V.F.* I 252]

Como yo ciertamente, por el perro, desearía –dijo– disponer en un banquete las distribuciones imaginadas por Zenón en *La República*, escrito más burlesco que serio[241].

398 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 36 DDG, pág. 592 [*S.V.F.* I 253]

Zenón de Citio, el estoico, decía... que es preciso arrojar los muertos a los animales antes que al fuego[242] y practicar libremente la pederastia.

399 TEÓFILO, *A Autólico* III 5, 119 c [*S.V.F.* I 254]

¿Qué te parecen las [doctrinas] de Zenón, Diógenes y Cleantes, contenidas en sus libros, que enseñan la antropofagia, al decir que los padres pueden ser cocidos y devorados por los propios hijos y que, si alguien no quisiera tocar ni una parte de ese detestable alimento y lo rechazara, lo puede comer quien no ha comido?[243].

[241] FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 19) considera que la traducción de los fragmentos 249-252 ARNIM, «está prohibida por la decencia». Y supone que de estas cosas trató Zenón primero en *La República* y luego las desarrolló en las *Diatribas*.

[242] La prohibición de cremar los cadáveres recuerda el uso típico de exponer los cadáveres a las aves rapaces para no contaminar los elementos, que encontramos entre los adeptos de Zoroastro, y no puede excluirse en esta época y en el caso del fundador del Pórtico que pueda haber sufrido aquí alguna influencia persa.

[243] Zenón considera la prohibición de comer carne humana como una mera convención, establecida por la sociedad, lo cual no significa, obviamente, que justifique el homicidio. Ya Diógenes de Sínope «no creía que fuera impío comer carne humana, como era claro que hacían ciertos pueblos bárbaros» (DIÓG. LAERCIO, VI 73).

400 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 206 [*S.V.F.* I 255]

Zenón no condena el realizar actos torpes, cosa que nosotros consideramos en general execrable.

401 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 246 [*S.V.F.* I 256]

Acerca de la piedad hacia los progenitores, el mismo varón [Zenón] dice, con respecto a lo de Yocasta y Edipo, que no es algo espantoso copular con la propia madre y que no hay nada vergonzoso en frotar con las manos algunas partes de su cuerpo, si con ello se la ayuda cuando está enferma. ¿Pero, si al frotar con otra parte, uno causa placer y, calmando a la que sufre, engendra en la madre bellos hijos, será vergonzoso? [244].

402 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* XI 191 [*S.V.F.* I 256]

Y el propio Zenón, al considerar lo que se narra acerca de Yocasta y Edipo, sostiene que no sería algo espantoso copular con la [propia] madre. Porque, si al estar ella enferma, uno la auxilia frotando su cuerpo con las manos, nada [hay en ello] de vergonzoso. Pero si, al frotarlo con otro órgano, con el cual encuentra que alivia su sufrimiento, engendra en su madre bellos hijos, ¿por qué habría de ser esto vergonzoso?

403 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 205 [*S.V.F.* I 256]

Pero también Zenón de Citio dice que no es anormal frotar el sexo de la [propia] madre con el propio sexo, puesto que nadie diría que es malo frotar con la mano alguna otra parte de su cuerpo.

[244] Zenón desafía uno de los más arraigados tabúes, el del incesto, según testimonia Sexto Empírico en éste y los dos siguientes pasajes. Debe recordarse que PLATÓN permitía el matrimonio entre hermanos *(Rep.* 461 E).

404 DIÓGENES LAERCIO, VII 33 [*S.V.F.* I 257]

Manda que varones y mujeres usen los mismos vestidos y que ninguna parte [del cuerpo] ha de ser cubierta [245].

405 SÉNECA, *Epístolas* 104, 21 [*S.V.F.* I 258]

Si con los griegos te agrada conversar, trata con Sócrates y con Zenón: el uno te enseñará a morir cuando sea necesario; el otro, antes de que lo sea [246].

406 DIÓGENES LAERCIO, VII 32 [*S.V.F.* I 259]

Algunos [entre los cuales está el escéptico Casio], al atacar en muchos puntos a Zenón, dicen que éste, al comienzo de *La República,* expresa que la educación enciclopédica es inútil [247].

407 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 8, 1034 f [*S.V.F.* I 260]

Habiendo investigado [Zenón] estas doctrinas, escribió su *República* contra la de Platón [248].

[245] El precepto es igual que el de PLATÓN, el cual en su *República* (451 A - 457 B; 499 A) equipara en la educación, y también en el vestir, a mujeres y hombres, aunque con propósitos muy diferentes a los de Zenón: éste pretende simplemente la igualdad de los sexos; aquél el fortalecimiento militar del Estado.

[246] Séneca se refiere aquí al hecho de que Sócrates afrontó con serenidad la pena capital, y bebió sin temor la cicuta (cf. J. M. RIST, *op. cit.*, pág. 234), y al hecho de que Zenón se suicidó, por considerar que el suicidio es lícito a quien ya no puede tolerar la vida (cf. DIÓG. LAERCIO, V 6). Cf. E. BENZ, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie,* en *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft,* 68, Stuttgart, 1929.

[247] El rechazo de la educación enciclopédica *(paideía)* es todavía más radical en Epicuro (DIÓG. LAERCIO, X 6) y le hace atacar duramente, según parece, a su maestro Nausífanes de Teos (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 73), a quien llama «molusco», «analfabeto» y «prostituta» (DIÓG. LAERCIO, X 7).

[248] Plutarco testimonia claramente lo que el contenido de la *República* de Zenón nos hace sospechar con vehemencia: que esta obra fue escrita «contra

408 PLUTARCO, *Vida de Licurgo* 31 [*S.V.F.* I 261]

A ésta [a la constitución de Licurgo] la tomaron como punto de partida Platón, Diógenes, Zenón y todos los que son elogiados por haber intentado discurrir sobre tales asuntos, aun cuando sólo dejaron letras y palabras.

409 PLUTARCO, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a [*S.V.F.* I 262]

Y la muy admirada *República* de Zenón, fundador de la secta de los estoicos, se resume en este único punto capital: que no debemos ser ciudadanos de Estados y pueblos diferentes, separados todos por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos; que el modo de vida y el orden deben considerarse uno solo, como corresponde a una multitud que convive alimentada por una ley común. Esto lo escribió Zenón como un sueño o como una imagen del orden filosófico y del Estado ideal [249].

410 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 2, 1, 1033 b [*S.V.F.* I 262]

Ya que además, como en los tratados del propio Zenón, muchas cosas vienen a ser escritas sobre el Estado, sobre el ser mandado y el mandar, sobre el administrar justicia y el pronunciar discursos.

la de Platón». Pero, como dice FESTA *(op. cit.,* vol. I, pág. 14) «es natural que, también en esta *República* estoica, se acogiera de buena gana alguna máxima platónica».

249 Zenón expone aquí claramente el ideal cosmopolita, tomado de su maestro Crates (DIÓG. LAERCIO, VII 93; 98) y del maestro de éste, Diógenes el cínico, el cual se proclamaba ya *kosmopolítēs,* es decir, «ciudadano del mundo» (DIÓG. LAERCIO, VI 63).

411 JUAN CRISÓSTOMO, *Primera homilía sobre Mateo* 4 [*S.V.F.* I 262]

No es, pues, como Platón, que creó aquella ridícula república, o como Zenón y cualquier otro que haya escrito sobre la república e imaginado leyes.

412 ATENEO, XIII 561 c [*S.V.F.* I 263]

Ponciano dice que Zenón de Citio considera a Eros como el dios de la amistad y de la libertad, el que procura la concordia y nada más. Por eso dice también en *La República* que Eros es un dios que reúne las condiciones capaces de salvar al Estado [250].

413 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 12, 76, 691 Pott. [*S.V.F.* I 264]

También Zenón, el fundador de la secta estoica, dice, en el libro de *La República,* que no deben erigirse templos ni imágenes, pues no hay monumento alguno digno de los dioses, y no teme escribir lo siguiente, con estas mismas palabras: que en modo alguno se deben construir templos, pues no hay que suponer en absoluto que un templo tenga gran valor y santidad. Ninguna obra de arquitectos y artesanos tiene, en efecto, gran valor y santidad [251].

250 El Estado ideal de Zenón, con su comunismo de bienes y de mujeres, se funda en Eros como dios de la solidaridad, pero al mismo tiempo –contradiciendo a Platón– como dios de la libertad. Ya Diógenes el cínico, al preguntársele cuál es la cosa más bella para los hombres, había respondido: «La libertad de palabra» (DIÓG. LAERCIO, VI 69). Por eso, el comunismo de Zenón no es autoritario y jerárquico, como el de Platón, sino «libertario». Así lo ven muchos historiadores del anarquismo, como M. NETTLAU, *Esbozo de historia de las utopías,* cap. 2.

251 Zenón, al proponer una religión natural y universal, excluye todo culto político y exterior. También en esto debe verse una herencia de los cínicos. Ya Antístenes, el iniciador del cinismo, sostenía que para adorar a Dios no se necesitan templos ni sacrificios sino sólo la práctica de la virtud (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 13, 32).

414 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 6, 1, 1034 b [*S.V.F.* I 264]

Es asimismo doctrina de Zenón que no se deben levantar templos a los dioses, ya que un templo no tiene gran valor y santidad. Ninguna obra de arquitectos y artesanos vale gran cosa [252].

415 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* III 74, pág. 89, 7 Ra. [*S.V.F.* I 264]

Al advertir esto, también Zenón de Citio, en el libro sobre *La República,* prohíbe edificar templos y erigir imágenes, porque ningún monumento es digno de tales dioses.

416 EPIFANIO, *Contra las herejías* III 36 [*S.V.F.* I 264]

Zenón de Citio, el estoico, sostiene que no se deben edificar templos a los dioses.

417 ORÍGENES, *Contra Celso* I 5, vol. I, pág. 59, 3 Kö., pág. 324 Del. [*S.V.F.* I 265]

Nosotros añadimos que también Zenón de Citio dice en *La República:* «No será menester en absoluto edificar templos. No se debe creer, en efecto, que algún templo tenga gran valor y santidad, ya que es obra de arquitectos y artesanos».

418 ESTOBEO, *Florilegio* 43, 88 Mein. [*S.V.F.* I 266]

Dice Zenón que las ciudades deben embellecerse no con monumentos conmemorativos, sino con las virtudes de sus habitantes.

---

252 PEARSON *(op. cit.,* pág. 200) trae aquí a colación las palabras de SAN PABLO a los atenienses, en los *Hechos de los apóstoles* 17, 24: «El Dios que hizo el universo y todas las cosas que en él están, al ser señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos de los hombres». El mismo Jesús hablaba del templo del cuerpo (JUAN, 2, 21), y en la *Primera epístola a los Corintios* 3, 16, se lee: «Que sois templos de Dios... Si alguien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, porque el templo de Dios es sagrado y vosotros lo sois [ese templo]».

419 CASIO EL ESCÉPTICO, en DIÓGENES LAERCIO, VII 33 [*S.V.F.* I 267]

[Zenón establece], a través de doscientas líneas, que en las ciudades no se deben levantar templos, ni tribunales, ni gimnasios [253].

420 DIÓGENES LAERCIO, VII 33 [*S.V.F.* I 268]

Sobre la moneda legal escribe [Zenón]: «No se debe acuñar moneda ni para el trueque ni para los viajes» [254].

421 DIÓGENES LAERCIO, VII 131 [*S.V.F.* I 269]

Paréceles, pues, a éstos que también las mujeres deben ser comunes entre los sabios, de tal modo que cualquier hombre use cualquier mujer, como dice Zenón en *La República.*

422 DIÓGENES LAERCIO, VII 33 [*S.V.F.* I 269]

Establece [Zenón] en *La República* que las mujeres han de ser comunes, de modo semejante a Platón [255].

---

253 Zenón desarrolla largamente (en 200 líneas, casi un libro entero) su crítica a los templos, los tribunales y los gimnasios. Se trata, en el primer caso, de la negación de la religión pública y estatal; en el segundo, de la negación de la justicia del Estado y de las leyes positivas sancionadas por éste (que son, por lo general, contrarias a las leyes de la naturaleza); en el tercer caso, de una crítica al culto del cuerpo y de la belleza física, corriente entre los griegos de la época. También SAN PABLO, en la *Primera epístola a Timoteo* 4, 8, escribe: «Los ejercicios corporales de poco sirven».

254 La prohibición de acuñar moneda se vincula con el comunismo de bienes que la hace inútil. El desprecio por el dinero es también herencia cínica. DIÓGENES LAERCIO (VI 87) refiere que Crates, el maestro de Zenón, «vendió su herencia, que pertenecía a una noble familia, obtuvo de ella alrededor de doscientos talentos y los distribuyó entre sus compatriotas». Su verdadera patria –dice DIÓGENES LAERCIO (VI 93)– era la pobreza.

255 Ya Diógenes el cínico admitía la comunidad de mujeres e hijos (DIÓG. LAERCIO, VI 72). PLATÓN sostenía el mismo punto de vista *(Rep.* 457 A-458 D; 464 B), pero con intención distinta e inversa.

423 Diógenes Laercio, VII 121 [*S.V.F.* I 270]

Y [el sabio] se casará, como dice Zenón en *La República,* y tendrá hijos [256].

424 Séneca, *Sobre el sosiego* 3, 2 Gertz [*S.V.F.* I 271]

Dice Zenón: «el sabio se vinculará con la cosa pública, a no ser que algo se lo impidiere».

425 Séneca, *Sobre la tranquilidad del espíritu* I 7 [*S.V.F.* I 271]

Pronto y dispuesto, sigo a Zenón, Cleantes y Crisipo, ninguno de los cuales se vinculó con la cosa pública, aunque ninguno [de ellos] dejó de recomendarla [257].

10. Sobre Crates • Sobre Homero • Sobre Hesíodo

426 Diógenes Laercio, VI 91 [*S.V.F.* I 272]

Zenón de Citio, a su vez, dice en las *Sentencias,* que el

[256] Festa *(op. cit.,* vol. I, pág. 24) vincula este pasaje de Diógenes Laercio con Estobeo, *Égl.* II 7, 109-110, que Von Arnim coloca entre los fragmentos de Crisipo (686): «La vida política convendrá al sabio (como fin secundario); en efecto, él tomará mujer y tendrá hijos, en cuanto estas cosas están relacionadas con la naturaleza del hombre racional, hecho para la sociedad y para el amor recíproco». También lo vincula con lo que dice Antístenes (Dióg. Laercio, VI 1, 11), quien recomienda el matrimonio y el engendrar hijos. Zenón tenía en cuenta aquí, tal vez, el ejemplo de su maestro Crates, que realizó un ejemplar matrimonio con Hiparquia, hermana de Metrocles (Dióg. Laercio, VI 96-97).

[257] Zenón y todos sus discípulos consideraban –al contrario de Epicuro– que el sabio no puede dejar de intervenir en los asuntos del Estado, pero tal vez por ser extranjeros en Atenas, ellos nunca actuaron allí políticamente.

mismo [Crates] cosió una vez por sí mismo, sin perturbarse, un vellón sobre su capa.

427 Estobeo, *Florilegio* 95, 21 Mein. [*S.V.F.* I 273]

Contaba Zenón que Crates, sentado en una zapatería, estaba leyendo el *Protréptico* de Aristóteles, escrito por éste para Temisón, rey de Chipre, donde dice que ninguno tiene mejores disposiciones [que dicho rey] para la filosofía, pues posee grandes riquezas para gastarlas en ello y es además famoso. Y mientras él leía, el zapatero lo seguía al par que continuaba cosiendo. Y Crates exclamó: «Me parece, Filisco, que voy a escribir un *Protréptico* dedicado a ti, pues veo que tú tienes mejores dotes para filosofar que aquellos para quienes escribió Aristóteles» [258].

428 Dión de Prusa, LIII 4 [*S.V.F.* I 274]

Asimismo Zenón, el filósofo, escribió sobre la *Ilíada* y la *Odisea* y sobre el *Margites,* pues admitía que también este poema surgió de Homero, cuando éste era joven y estaba poniendo a prueba sus facultades para la poesía. Nada censura Zenón en Homero, al explicar y demostrar al mismo tiempo que algunas cosas las escribió éste según la opinión y otras según la verdad, de manera que no se contradice en ciertos lugares que parecen ser contradictorios. Esta explicación, según la cual el poeta dice algunas cosas según la opinión y otras según la verdad, la dio primero Antístenes, pero éste no la desarrolló; aquél, en cambio, aclaró por partes cada cosa [259].

[258] «La obra de Zenón, que tenía, probablemente, la ambición de repetir los *Recuerdos de Sócrates,* de Jenofonte, por él admirados (cf. Dióg. Laercio, VII 2-3), nos transmite en este caso un significativo fragmento del *Protréptico* de Aristóteles», escribe M. Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, págs. 141-142, n. 109).

[259] Zenón, siguiendo los pasos de Heráclito (y otros presocráticos), se inclina hacia una interpretación alegórica de los antiguos poetas, aunque en He-

429 Estrabón, I 41 [*S.V.F.* I 275]

Acerca de los erembios se dicen muchas cosas, pero los más convincentes son los que piensan que así se llaman los árabes. Nuestro Zenón también escribe esto: «Llegamos a etíopes, sidonios y árabes». No es necesario, por tanto, cambiar la lección, que es antigua... [260].

430 Estrabón, VII 299 [*S.V.F.* I 275]

Si no se ha de confiar en Zenón, el filósofo, que escribe [sigue lo anteriormente citado].

431 Estrabón, XVI 789 [*S.V.F.* I 275]

Pero, sobre todo, la investigación en torno a los erembios, ya se deba suponer que así se llaman los trogloditas, ya los árabes. Nuestro Zenón, por cierto, cambia así la versión: «y sidonios y árabes».

---

ráclito hay primero una condena de Homero y Hesíodo (frags. 22, 42, 56, 57), mientras Zenón parece coincidir con Aristóteles en un juicio positivo acerca del autor de la *Ilíada* y la *Odisea.* En Antístenes y en los cínicos tuvo, en todo caso, Zenón un precedente inmediato y también en Jenócrates (frag. 55 Heinse), con todos los cuales se vincula de modo directo su pensamiento y en todos los cuales hay trazas de una interpretación alegórica de los textos poéticos.

260 El nombre de «erembios» aparece ya en Homero *(Od.* IV 84). Estrabón los identifica con los árabes, pero hay muchas dudas al respecto. Zenón menciona a tres pueblos de lengua semítica: etíopes, fenicios (sidonios) y árabes, aunque los primeros no son étnicamente semitas (cf. Benzinger, *Real-Encycl.* VI, I (1909), cols. 423-427). Al comentar el mencionado verso de la *Odisea,* Zenodoto sustituía ya «erembios» por «árabes». «Estrabón observa que no es preciso poner en duda la genuinidad de la lección tradicional, y prefiere seguir a Posidonio, quien consideraba a los erembios como afines a los árabes, o suponía que cada uno de los dos nombres era equivalente al otro», anota Festa *(op. cit.,* vol. I, pág. 96).

432 Diógenes Laercio, VII 48 [*S.V.F.* I 276]

Pero [dice] que, en realidad, el primero en llamar «cosmos» al cielo y «redonda» a la tierra [fue Pitágoras]; como Teofrasto [que fue] Parménides, y Zenón [que fue] Hesíodo [261].

---

261 Pitágoras y Parménides consideran esférica la tierra porque para ellos la esfera es el sólido perfecto en cuanto representa una síntesis de lo finito (ya que, como todo cuerpo, tiene límites) y de lo infinito (ya que en la esfera hay infinitas circunferencias, cada una de las cuales es infinita por no tener principio ni fin). Para Parménides, cf. frag. 28 A 44; para Teofrasto, frag. 42 Wimmer; para Hesíodo, frag. 254 Rzach.

PARTE II

LOS DISCÍPULOS DE ZENÓN DE CITIO

INTRODUCCIÓN *

Cleantes sucedió a Zenón en la dirección del Pórtico. Nacido en Aso, cerca de Troya, en el año 331-330 a. C., viajó a Atenas, donde trabajó como aguatero *(phreántlēs = Kleánthēs)* (Dióg. Laercio, VII 168; Sén., *Epíst.* 44, 3), y fue discípulo de Zenón, cuyas palabras atesoraba con diligencia (Diόg. Laercio, VII 174). A los 99 años, en el 232 a. J., murió probablemente por suicidio *(Índ. herc. estoic.* XXVI). Dejó, en opinión de Diógenes Laercio (VII 174), «libros muy bellos» *(biblía dè kállista).* Entre ellos, el titulado *Sobre la filosofía natural de Zenón* era un compendio de la física y la ontología del maestro, basado quizá en apuntes tomados de las clases o conferencias de éste.

Otro, que llevaba el título de *Exégesis de los escritos de Heráclito,* era una extensa dilucidación, en cuatro libros, de las sentencias del «oscuro» ancestro de los estoicos.

El *Sobre el arte* era una obra epistemológica, donde estudiaba el concepto de «arte» *(téchnē),* a partir de la definición

* Aunque en la traducción de los fragmentos y testimonios ubicamos a Cleantes al final, para seguir el orden de Von Arnim, en esta «Introducción» hablamos de él primero, por ser el sucesor de Zenón en la dirección de la Stoa.

del mismo como «capacidad de trazar un camino, esto es, un orden» *(potestas viam, id est, ordinem efficiens;* cf. Quintil., *Inst. orat.* II 17, 41). No se la debe identificar con el *Arte retórica,* mencionada por Cicerón *(De fin.* IV 7), la cual era, sin duda, como el *Arte* del maestro Zenón y el *Arte oratoria* del discípulo Crisipo, un tratado de retórica. El *Contra Demócrito* era una exposición crítica y una refutación del atomismo y del hedonismo (o, mejor dicho, eudemonismo) del filósofo de Abdera. Krische, Von Arnim y Pearson consideran que *Sobre los átomos* no era una obra aparte, sino un subtítulo de esta misma. Pearson añade que el *Sobre los átomos* parece polémicamente dirigido contra los epicúreos [1], lo cual supondría, según Festa, que hay que distinguirlo del *Contra Demócrito.* Pero, en realidad, no hay razón para diferenciarlo de éste, ya que un ataque a Demócrito o al atomismo en general no puede dejar de ser un ataque a Epicuro y su escuela.

El *Contra Aristarco* intentaba una refutación del sistema heliocéntrico de Aristarco de Samos, «el Copérnico de la Antigüedad» [2], basado no sólo en razones científicas (en cuanto el heliocentrismo contradecía la astronomía estoica), sino también en motivos religiosos (en cuanto Hestia –es decir, la Tierra– era objeto de culto como centro del Universo y madre de todos los seres vivientes). Cf. Plat., *Fedro* 246 E.

El *Contra Hérilo* estaba dirigido contra un condiscípulo relativamente heterodoxo, que, después de haber escuchado a Zenón, fundó su propia escuela y fue muy famoso en su época *(Índ. herc. estoic.* XXXVI; Cic., *Del orador* III 62).

[1] «Seems to have engaged in a spirited controversy with the Epicureans», A. C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes,* Londres, 1891, pág. 4.

[2] Cf. Th. L. Heath, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus,* Oxford, 1913.

El *Sobre el impulso* trataba un tema psicológico y antropológico fundamental para la ética, el cual será retomado en la obra homónima de Crisipo.

La *Arqueología* versaba sobre el origen de la civilización y se proponía explicar, con el método naturalista de los estoicos, el surgimiento del lenguaje, los mitos, la técnica, las leyes, etc. Con ésta se vinculaban temáticamente el *Sobre los dioses* y el *Sobre los gigantes,* el primero de los cuales explicaba la naturaleza de las diversas divinidades de la mitología griega, identificándolas con elementos y fuerzas de la naturaleza. En ella estaba intercalado, al parecer, el famoso *Himno a Zeus;* y el segundo versaba, según bien conjeturaba Festa, sobre los primeros hombres surgidos después de la conflagración universal, considerados como «hijos de la tierra» *(gēgeneîs)* [3].

El *Sobre el poeta* se refería al poeta por antonomasia, Homero, y comprendía explicaciones de diversos pasajes de sus obras, según los principios exegéticos de Zenón, como lo sugieren Eustacio en su *Comentario* a Homero y el sofista Apolonio en su *Léxico homérico;* mientras el *Sobre el himeneo* era probablemente un ensayo sobre el cántico nupcial en el que no faltaban ejemplos tomados de diversos poetas (Hom., *Il.* XVIII 493; Ps.-Hes., *Escudo* 274; Esquilo, *Agam.* 707).

El *Sobre lo adecuado* puede considerarse como uno de los principales escritos éticos de Cleantes. En él analiza el concepto mismo de «lo adecuado» *(tò kathêkon)* y tal vez también su aplicación a las diferentes situaciones de la vida humana.

En el *Sobre la cordura* examinaba el buen sentido *(euboulía)* y la prudencia, mientras en el *Sobre la gratitud* abordaba por vez primera un tema de la moral estoica que Séneca desarrollaría luego casuísticamente en su *De beneficiis.* En el *Sobre las virtudes* estudiaba con criterio estoico el mismo tema que

[3] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 143.

antes el aristotélico *De virtutibus et vitiis,* teniendo a esta obra, probablemente, como punto de referencia crítico.

El título *Sobre la buena disposición* indica una discusión acerca de la propensión natural a la virtud *(euphyía);* mientras el título *Sobre Gorgipo* constituiría, según opina Festa siguiendo a Crönert [4], un título alternativo del anterior, que supondría un ataque a Gorgipo. Pero el catálogo de Diógenes Laercio no registraba un *Contra Gorgipo* sino un *Sobre Gorgipo* [5].

El *Sobre la envidia* versaba sobre la «inclinación o predisposición a actos contra la naturaleza» (Estobeo, *Égl.* II 7, 10 e, pág. 93 W) por la cual se siente dolor por el bien ajeno (Nemesiano, *De nat. hom.* 19, *Pat. Graec.* XL 68), mientras el *Sobre el amor* trataba del sentimiento fraternal y la solidaridad, según el concepto de Zenón, que lo caracteriza como un dios que contribuye a la conservación de la sociedad humana (Ateneo, *Deipnosof.* XIII 561 c). Por eso el *Arte amatoria* de Cleantes no puede ser comparado con el *Ars amandi* de Ovidio ni con el *Kāmasūtra* de Vātsyā'yana, sino más bien con una exhortación a la virtud o al amor fraternal.

El ensayo *Sobre la libertad* ilustraba el principio estoico según el cual sólo el sabio es libre y demostraba cómo y por qué las pasiones esclavizan.

El *Sobre el honor* trataba del buen nombre como recompensa de la vida virtuosa, y un tema similar tenía el *Sobre la gloria.* Podría suponerse que esta última obra se refería a la opinión, como término opuesto a la ciencia, según lo entienden los estoicos, pero el hecho de que en la lista de Diógenes Laercio el título *(Perì dóxēs)* se ubique inmediatamente después del

[4] W. Crönert, *Kolotes und Menedemos,* Leipzig, 1906, pág. 81.

[5] M. Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 14) acepta la hipótesis de Crönert y Festa, pero, al traducir el texto de Diógenes *(op. cit.,* vol. I, pág. 217), la rechaza tácitamente.

Sobre el honor (Perì timês) nos inclina a pensar, con Festa, que se trataba de una obra moral y no lógica o epistemológica [6].

El *Político* de Cleantes contenía, como *La República* de Zenón, las líneas generales de la filosofía política y social de la Stoa, básicamente inspiradas en el cinismo y explícitamente contrapuestas a las de Platón. No parece que Cleantes se apartara en nada esencial de su maestro, pero cabe recordar que, a diferencia de éste, señala una distinción entre ética y política, cuando propone una división de la filosofía en seis partes (Dióg. Laercio, VII 41).

El *Sobre las leyes* evocaba el título de un diálogo platónico, sin duda para oponerse a muchas de sus tesis. Contraponía allí, igual que Zenón y los cínicos, la ley natural (una, común, universal) a las leyes positivas (múltiples, particulares, variables).

El *Sobre la decisión* parece que se ocupaba de un tema psicológico y ético: de un momento esencial del proceso evolutivo [7]. En cambio, el escrito *Sobre el juzgar* se refería no al «juicio» en sentido lógico o psicológico sino en sentido jurídico: trataba sobre la función del juez y se puede vincular, por eso, con el *Sobre las leyes.*

Sobre la conducción es el título de una obra referida a la educación cívica. Festa opina que los títulos de los escritos *Sobre que el sabio habla como un sofista* y *Sobre que la virtud es la misma en el varón y en la mujer* corresponden más bien a capítulos de una obra de Cleantes [8].

El título que Diógenes Laercio refiere como *Sobre las sentencias* supone tal vez un lapsus del historiador, ya que tanto en Zenón como en Aristón encontramos el título *Sentencias (chreîai),* lo cual quiere decir apotegmas y anécdotas morales.

[6] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 173.

[7] Cf. A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme,* París, 1973.

[8] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 95.

El *Sobre el banquete* forma parte de la vasta literatura simposíaca, pero no parece tener mucha semejanza con el *Banquete* de Platón ni en la forma ni en el contenido, sino que constituye una ocasión para referir también apotegmas y anécdotas morales de Zenón y del propio Cleantes. Recordemos que, según Estobeo, los estoicos «aceptan entre las virtudes una virtud simposíaca» *(Ecl.* II 7, 5 b, pág. 65 W). En el *Sobre la acción* se trataba de las conductas humanas en relación con la voluntad y el pensamiento y, tal vez, en relación con el fin y los medios [9].

El *Sobre el discurso,* en tres libros, trataba del signo, del significado y de la denotación y servía, tal vez, de introducción al tratado epistemológico *Sobre la ciencia* [10].

El *Sobre el reino* tenía obviamente carácter político y en él trataba Cleantes un tema que, como anota Festa, «era de actualidad en la época de los sucesores de Alejandro» [11]. El *Sobre la amistad* trataba el tema moral del *Lysis* platónico, que Aristóteles desarrolla también en su *Ética a Nicómaco* (VIII). No es improbable que la obra de Cleantes intercalara algunas composiciones poéticas, a una de las cuales podrían pertenecer los tres versos citados por Estobeo *(Ecl.* 42, 2).

Las *Diatribas* correspondían, como en el caso de Zenón, a escritos morales de carácter polémico y satírico, que reflejaban el espíritu de los cínicos.

El *Sobre el placer* era sin duda un escrito «contra el placer», como se ve claramente por lo que dice Cicerón *(De nat. dioses* I 37), quien se refiere a los libros «que escribió [Cleantes] contra el placer».

---

9 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 153.

10 H. von Arnim considera, sin mucho fundamento, que Filodemo se refiere a esta obra en su libro *Sobre los filósofos (Stoicorum veterum fragmenta* I, pág. 132).

11 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 153.

Los títulos *Sobre las expresiones propias* y *Sobre las expresiones ambiguas* son correlativos y ambos se refieren al signo y no a la denotación, o sea, a los atributos de la cosa [12]. Se trataba de dos obras gramaticales pero no sin interés para la lógica.

El título *Sobre la dialéctica* parece referido al mismo tema que el *Sobre el discurso,* de modo que algunos autores, como Festa, opinan que podría tratarse de un subtítulo de la misma obra [13]. Cabría suponer, sin embargo, que en aquélla se ocupaba Cleantes más bien del método dialéctico, en cuanto difiere del método retórico, ya que, como señala Diógenes Laercio (VII 41), consideraba la dialéctica como una parte de la filosofía distinta de la retórica.

Sobre los tropos, que Pearson consideraba como obra lógica más que retórica [14], tal vez porque pensaba que la palabra *trópoi* aludía allí a los modos del silogismo, parece, en cambio, más bien un escrito acerca de las figuras poéticas, como la metáfora (cf. Aristót., *Poét.* 1458 b 11), o, más genéricamente, acerca del «estilo literario», que Platón denominaba *ho trópos tês léxeōs (Rep.* 400 D) [15].

Finalmente, la obra *Sobre los predicados* se refiere a los significados *(lektá),* ya que, como dicen Cleantes de Alejandría y Arquedemo, Cleantes llamaba así a los predicados *(Stróm.* VIII 9, 26, pág. 930 P) [16].

Arriano parece atribuir a Cleantes, a Arquedemo y Antípatro sendas obras *Sobre la proposición dominante (Disert. de Epict.* II 19, 1-4), problema del cual se ocupará también Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los posibles contra Cleto.*

---

12 A. C. Pearson, *op. cit.,* pág. 49.

13 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 97.

14 A. C. Pearson, *op. cit.,* pág. 50.

15 Cf. U. von Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung,* Berlín, 1924, vol. II, págs. 258 y sigs.

16 A. C. Pearson, *op. cit.,* pág. 50.

La prosa de Cleantes parece forjada a imagen de los escritos de Zenón, y aunque quizá más llana y directa que la de éste, no excluye neologismos y etimologismos. Su concepción de la retórica (que incluye toda prosa didáctica) se expresa en esta definición que luego adopta Crisipo: «Ciencia de hablar con rectitud» *(Scientia recte dicendi;* Quintil., *Inst. orat.* II 15, 35), en la cual «con rectitud» *(recte)* significa menos «con corrección gramatical» que «con justicia».

Resulta evidente que a Cleantes, igual que a Zenón, el contenido le interesa mucho más que la forma. Y tal vez a este hecho se refiere Cicerón *(De fin.* IV 7) cuando dice que aquél escribió un arte retórica «de tal modo que si alguien deseara enmudecer, ninguna otra cosa tendría que leer» [17].

No sería justo, sin embargo, negarle todo rasgo de sutileza e ingenio, como algunos pretenden, basados en la imagen del hombre tosco que la tradición le atribuye. Baste recordar la anécdota referida por Diógenes Laercio (VII 172): «Conversando en cierta ocasión [Cleantes] con un muchacho, preguntóle si sentía. Y como éste contestara afirmativamente, exclamó: ¿Por qué, pues, yo no siento que sientes?».

Heiler ha dicho que «el carácter propio de la religión helénica se manifiesta en sus plegarias» [18]. «Y precisamente –comenta J. Alsina– una de las plegarias más hermosas es obra de un estoico, Cleantes. Se trata del *Himno a Zeus,* con todos los recursos rituales del himno, y en el que se transparenta la profunda religiosidad del estoicismo» [19].

Cleantes no es un gran versificador, pero en esta única composición que nos ha llegado completa, manifiesta el profundo entusiasmo que suscita en él el sentimiento-noción de la

[17] *Quamquam scripsit artem rhetoricam, Cleanthes... sed sic ut siquis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat.*

[18] HEILER, *La prière,* París, 1931, pág. 210 (cit. por Alsina).

[19] J. ALSINA, *Literatura griega,* Barcelona, 1967, pág. 275.

phýsis-theîon (Naturaleza-Divinidad), que confiere caracteres hímnicos a la prosa filosófica de los presocráticos [20].

Este *Himno a Zeus* evoca, en cierta medida, a los himnos védicos, como los dirigidos, por ejemplo, a Prajapati. Pero la producción poética de Cleantes no se agota, sin duda, en este himno, y en varias de sus obras filosóficas inserta, al parecer, composiciones poéticas. «Aparte del famoso *Himno a Zeus* conservamos varios fragmentos suyos de poemas filosóficos», anota Von Arnim [21].

R. W. Wenley opina que Cleantes fue más crítico que creador [22], pero es claro que el entusiasmo que trasunta su *Himno a Zeus* le confiere rango de poeta-filósofo creativo.

Otro discípulo sobresaliente de Zenón fue Aristón de Quíos. Diógenes Laercio habla de él como de un agudo raciocinador que se apartó de Zenón durante una enfermedad de éste y fundó su propia escuela filosófica. Aunque ésta llegó a florecer, con discípulos tales como Milcíades y Dífilo (Estrab., I 15), no sobrevivió a la muerte de su fundador.

Muy poco se sabe de su vida: no sabemos sino que era originario de Quíos, pero ignoramos el año de su nacimiento y el de su muerte. Diógenes Laercio dice que era calvo y murió de insolación (VII 160). Él mismo nos lo presenta como «persuasivo y hecho para la persuasión». Le atribuye quince obras, pero Panecio y Sosícrates dicen que sólo le pertenecen las *Epístolas* y que las demás son de Aristón el peripatético. «Críticos literarios como Panecio y Sosícrates consideraron auténticas sólo cuatro cartas del de Quíos», escribe Pohlenz [23]. Sin embargo, la

[20] Cf. K. DEICHGRAEBER, «Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker», *Philologus* 88 (1933).

[21] H. VON ARNIM, «Kleanthes», *Real-Encycl.* XI 1 (1921).

[22] En general se admite que la gran innovación de Cleantes consistió en introducir el espíritu religioso en los planteamientos establecidos por Zenón.

[23] M. POHLENZ, *Die Stoa,* vol. I, pág. 28.

opinión de Panecio y Sosícrates es inaceptable, ya que, como dice Festa, Aristón de Quíos no puede ser considerado nunca como autor de obras «sobre los dogmas de Zenón» y otras semejantes. Como, por otra parte, Diógenes Laercio asegura *(Proem.* 16) que, para algunos, Aristón y Pitágoras, así como Sócrates, Estilpón, Filipo, Menedemo y Pirrón, dejaron comentarios orales pero no escribieron nada, podemos suponer, con Festa[24], que las obras atribuidas a Aristón eran, en buena parte, compilaciones hechas por sus oyentes y discípulos.

Entre ellas se pueden mencionar los *Protrépticos,* título que equivale a *Exhortatorio* y que hallamos también en otros estoicos antiguos como Cleantes, Perseo y Crisipo; el tratado *Sobre los dogmas de Zenón,* probablemente una exposición crítica de la filosofía del maestro; los *Diálogos,* donde tal vez intentaba imitar Aristón el método socrático; las *Lecciones,* que responden tal vez a la necesidad de rechazar los ataques de los neoacadémicos; las *Diatribas sobre la sabiduría,* que pertenecen al género de la «diatriba» cínica y trataban, al parecer, sobre el concepto mismo de la filosofía; las *Diatribas eróticas,* que versaban sobre «el amor» en el mismo sentido que le da Cleantes a la palabra; los *Comentarios sobre la vanagloria,* que denostaban un vicio ya criticado por Zenón (Dióg. Laercio, VII 23); los *Comentarios,* en veinticinco libros, donde disertaba tal vez sobre diferentes vicios y virtudes; las *Memorias,* escritas a imitación de las del maestro Zenón y teniendo presentes quizá los *Memorables* de Jenofonte; las *Sentencias,* formadas por apotegmas y anécdotas morales, como las obras homónimas de Zenón y Cleantes; el *Contra los retóricos,* obra de un brillante orador que asumía, sin embargo, frente a la retórica, la misma posición que Platón en el *Gorgias;* el *Contra los dialécticos,* dirigido a defender las posiciones estoicas de

[24] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 4, n. 1.

los ataques de Arcesilao y los neoacadémicos; el *Contra las réplicas de Alexino,* dedicado, a su vez, a responder a las objeciones suscitadas por este filósofo megárico; el *Contra Cleantes,* donde se planteaban las diferencias de Aristón con su más ortodoxo condiscípulo; y las *Epístolas,* única obra de autenticidad no cuestionada.

Discípulo de Aristón fue Apolófanes de Antioquía, cuyas fechas de nacimiento y muerte ignoramos, y que escribió una obra titulada precisamente *Aristón* (Ateneo, *Deipn.* VII 281 d) y un tratado de *Física* (Diog. Laercio, VII 140), lo cual significa, según anota Festa, «que no se limitó al estudio de las cuestiones morales, como su maestro[25], y que abarcó las tres partes en que los estoicos dividían la filosofía»[26].

Hérilo, discípulo de Zenón, era considerado por Von Arnim y los editores del siglo pasado como originario de Cartago, pero hoy se prefiere darlo como originario de Calcedonia[27]. Al igual que Aristón, es contado por Diógenes Laercio entre los «cismáticos» *(diechthéntes),* «esto es, entre los discípulos que se alejaron de la rígida doctrina del maestro y fundaron, cada uno, su propia escuela»[28]. No sin motivo, Cicerón lo considera como vinculado a los socráticos menores, junto a megáricos y eretríacos, aunque no deja de advertir que, en su tiempo, todas esas escuelas (incluyendo la de Hérilo) ya se han extinguido *(Sobre el orador* III 62). En otro lugar anota que «la doctrina de Aristón, de Pirrón y de Hérilo ya antes fue reprobada» *(Sobre los deberes* I 6), lo cual significa que fue desechada por él mismo y por los filósofos de su época en general. Es indudable, sin embargo, que Hérilo no sólo mereció honores de «es-

[25] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 35.

[26] Cf. frags. 51, 52 y 601 y notas a los mismos.

[27] Cf. Gigante, *Diogene Laercio,* pág. 300 y n. 82 (cit. por Isnardi Parente).

[28] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 37.

colarca» y fundador de escuela, sino que también fue en su tiempo, según dice Apolonio *(Índ. herc. estoic.* XXXVI), muy famoso *(episēmótatos).*

Diógenes Laercio (VII 165) dice que sus obras «son poco extensas, pero llenas de fuerza y comprenden refutaciones de las ideas de Zenón». Entre ellas se cuentan: *Sobre el ejercicio,* que trataba de la lucha estoica contra las pasiones y de la resistencia al dolor y la adversidad; *Sobre las pasiones,* que complementaba a la anterior; *Sobre la conjetura,* que versaba sobre el problema gnoseológico de la opinión *(dóxa); Legislador,* que, de acuerdo con la doctrina de Zenón, es el hombre que no sólo está dentro de la ley *(nómimos)* sino que también la conoce *(nomikós); Partero (maieutikós),* donde Hérilo retomaba al parecer la noción socrática de la mayéutica; *Contradictor (antiphérōn),* donde se oponía a algunos aspectos de la doctrina de su maestro Zenón; *Maestro (didáskalos),* donde exponía probablemente sus ideas acerca de la enseñanza, que no debían ser otras sino las del propio Sócrates; *Preparador (diaskeuádsōn),* en la cual explicaba, complementando lo dicho en la obra anterior, el papel del maestro, como preparación del alma del discípulo para que ésta pudiera dar a luz el saber; *Juez (euthýnōn),* que podría traducirse asimismo como *Guía,* y podría haber estado en relación con *Legislador* o con *Maestro; Hermes,* que se refiere a este dios que, «como representante del *lógos,* pudo dar título a una obra que tratase, por ejemplo, de dialéctica y retórica» [29]; *Medea,* donde el filósofo utilizaba este mitológico personaje como encarnación de la lucha entre la razón y las pasiones, tal como Eurípides la presenta en la homónima tragedia; *Diálogos,* donde imitaba tal vez el estilo socrático de filosofar; *Tesis éticas,* que desarrollaban los puntos esenciales de

29 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 40, n. m.

la moral socrático-estoica de acuerdo con el particular punto de vista del autor.

Dionisio de Heraclea, hijo de Teofrasto, fue para sus contemporáneos el arquetipo del desertor y del «hereje», porque se atrevió a negar una tesis capital de la filosofía de Zenón, al sostener que el dolor es un mal y que, por consiguiente, el placer es un bien. Se le dio el sobrenombre de «el que cambió de parecer» *(metathémenos).* Según Diógenes Laercio, después de ochenta años, se dejó morir por inanición (VIII 166). El *Índice herculanense de los estoicos* (col. XXXIII) refiere que «habiendo abrazado a sus amigos y recostado en una artesa, murió» [30]. El mismo *Índice herculanense* lo da como un «polígrafo» y dice que escribió casi 80.000 líneas.

La lista de obras que Diógenes le atribuye comprende únicamente las que escribió como estoico, lo cual supone que se le deberían añadir las que escribió en su juventud (antes de su contacto con la Stoa) y las que compuso en su ancianidad (después de haber dejado la escuela) [31].

Entre esas obras pueden mencionarse: *Sobre la impasibilidad,* que se refiere al ideal ético de los estoicos, del que después abjuró el autor; *Sobre el ejercicio,* que versa, al parecer, sobre la constante práctica que supone la conquista de la virtud; *Sobre el placer,* donde Dionisio, como Cleantes y, después Crisipo, debía impugnar la tesis hedonista de epicúreos y cirenaicos; *Sobre la riqueza, el premio y el castigo,* que para Von Arnim, Festa e Isnardi Parente, corresponde a dos obras dife-

30 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 49, n. 1, supone que este hecho podría indicar un retorno de Dionisio al estoicismo, pero debe tenerse en cuenta que entre los cirenaicos, Hegesias fue un entusiasta predicador del suicidio *(peisithánatos)* y que terminó sus días suicidándose.

31 N. Festa, *op. cit.,* vol. II, n. i, opina que los títulos de esta lista revelan la originalidad de Dionisio, porque en gran parte son exclusivos del mismo y no se repiten entre los otros estoicos.

rentes: *Sobre la riqueza* y *Sobre el premio y el castigo; Sobre el uso del hombre* sugiere la idea de la utilización del prójimo como medio para lograr los propios fines, aunque Festa considere que el uso del singular *(anthrṓpou)* impide semejante interpretación *(quomodo quis hominibus utatur)* [32]; *Sobre la prosperidad o la buena suerte (eutychías)* es también título exclusivamente empleado por Dionisio entre los estoicos; *Sobre los antiguos reyes* no necesariamente se refiere, como cree Festa, al antiguo monarca ideal, al *rex iustus* de los estoicos, y puede haber sido un ensayo histórico-arqueológico, así como el *Sobre las costumbres de los bárbaros* parece un ensayo antropológico, que Dionisio estaba especialmente preparado para escribir por haber nacido en una ciudad colindante con las regiones bárbaras, en las costas del Mar Negro; el *Sobre las cosas dignas de alabanza* versaba sobre la distinción, esencial para la ética estoica, entre lo bueno, lo malo y lo indiferente.

Perseo nació, como Zenón, en Citio de Chipre (Dióg. Laercio, VII 36) y fue, según la misma fuente, familiar o esclavo de éste. Nacido en el año 307 a. C., hijo de Demetrio, ciudadano citiense, fue enviado, junto con el tebano Filónides, por Zenón, a la corte de Antígono Gonatas, como consejeros y amigos del rey. Epicuro los menciona a ambos, en su epístola a su hermano Aristóbulo, como compañeros del monarca (Dióg. Laercio, VII 6).

Fue maestro del hijo del rey (Dióg. Laercio, VII 6), pero Eliano dice que lo fue del rey mismo *(Var. Hist.* III 7), aunque esto parece menos probable [33].

En la *Vida de Arato* se lo considera contemporáneo y colega de Arato en Atenas, y se cuenta que, en compañía de éste, viajó a Macedonia para asistir a la boda de Antígono y File.

[32] N. Festa, *op. cit.*, vol. II, pág. 49, n. i.

[33] K. Deichgraeber, «Persaios», *Real-Encycl.* XIX, I (1937), cols. 72-92.

Pausanias dice (VIII 8, 3) que el mismo Arato expulsó a la guarnición que defendía la acrópolis de Corinto y dio muerte a Perseo que la comandaba (II 8, 4).

M. Pohlenz escribe: «El experto Perseo obtuvo rápidamente el favor del soberano. Antígono le confió de inmediato la educación superior de su hijo Halcioneo y posteriormente solicitó su consejo en cuestiones políticas referentes a Grecia nombrándole oficial y delegando en él el cargo más importante como comandante de la recién conquistada Corinto» [34].

Según Plutarco, una vez que Antígono se apoderó de la acrópolis de Corinto, encargó su defensa a aquellos amigos en quienes más confiaba y puso a la cabeza de la guarnición a Perseo *(Vida de Arato* 18). Arato dio muerte, entre los jefes, a Arquelao, pero Perseo logró escapar hacia el puerto de Céncreas *(Vida de Arato* 23), desde donde alcanzó al rey Antígono (Polieno, VI 5).

Diógenes Laercio le atribuye once obras: *Sobre el reino,* tratado sobre el gobierno monárquico, análogo por su tema a los de Cleantes y Esfero; *La constitución de los lacedemonios,* escrita al parecer bajo la influencia de Jenofonte; *Sobre la impiedad,* que Filodemo le atribuye, y *Sobre los dioses,* que tal vez formaba parte de la obra anterior; *Tiestes,* referido, según opina Festa, «al tipo trágico del criminal», «hace pensar en la *Medea* de Hérilo» [35]; *Sobre el matrimonio,* compuesto quizá en ocasión de las nupcias de Antígono y File; *Sobre los amores,* que se parecía, por su contenido, al homónimo de Crisipo más que al de Cleantes (dirigido, como vimos, al amor solidario entre los hombres) y versaba en gran parte sobre el erotismo y el amor sexual; el *Exhortatorio* era, como los escritos homónimos de Aristón y Crisipo (sobre los pasos de Aristóteles), un

[34] M. Pohlenz, *Die Stoa,* vol. I, pág. 25.

[35] N. Festa, *op. cit.*, vol. II, pág. 60, n. f.

llamamiento a la virtud y a la filosofía; las *Diatribas* tenían carácter análogo al de las obras de Zenón y Esfero que llevan ese mismo título; las *Sentencias,* anécdotas y aforismos, seguían el mismo camino que las *Sentencias* de Zenón, Cleantes y Aristón; las *Memorias* tienen tal vez su modelo, como cree Isnardi Parente, en los *Memorables de Crates* de Zenón [36], pero no son ajenas a la literatura simposíaca, y en particular al *Banquete* de Jenofonte; el ensayo crítico *Contra las Leyes de Platón* seguía sólo en parte las ideas de la *República* del maestro Zenón, la cual impugnaba con vigor la política platónica sobre la base del igualitarismo cínico.

Perseo fue un fiel discípulo de Zenón en el plano teórico y especulativo. Epifanio dice que «sostuvo las mismas doctrinas que Zenón» *(Contra las herejías* III 38). Pero sus viajes, su actividad militar y, sobre todo, su vida cortesana, lo desviaron en la práctica de la vida estoica y demostraron su dudosa consecuencia con la filosofía del Pórtico. Bien puede decirse que profesó un «estoicismo áulico».

Discípulo de Perseo fue Hermágoras de Anfípolis *(Suidas s. v.),* de cuya vida nada sabemos. No podemos conjeturar siquiera el lugar y la época en que escuchó a Perseo [37].

El léxico *Suidas* refiere que escribió tres diálogos: *El que odia a los perros* o *Sobre las desgracias* [38] parece haber sido una acusación o una sátira contra los cínicos, aunque para Festa «el diálogo, presentando la figura del enemigo de los cínicos, llamado precisamente *Misokýōn,* podría tener más bien el propósito de rebatir las críticas anticínicas y de caricaturizarlas» [39]. Sin embargo, si se tiene en cuenta el filosofar áulico de

[36] M. Isnardi Parente, *op. cit.,* vol. I, pág. 268, n. 3.
[37] H. von Arnim, «Hermagoras», *Real-Encycl.* VIII c. 692, cols. 30-46.
[38] R. Hirzel, *Der Dialog,* vol. I, pág. 402.
[39] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 194, n. b.

Perseo, su amor por la vida cortesana y por el lujo, su desempeño como jefe militar, todo parece indicar en éste una actitud contraria a la de la secta de los perros, y es probable que tal actitud fuera transmitida al discípulo Hermágoras. El segundo diálogo lleva el insólito título de *Lo derramado (enchýton),* el cual se aclara cuando se averigua que el mismo versa sobre la ovoscopia o adivinación por los huevos, una de las muchas modalidades de la mántica griega. El mismo título llevaba, según *Suidas (s. v.* «Orpheús»), un escrito órfico [40]. El tercer diálogo se titulaba *Sobre la sofística* y llevaba como subtítulo *Contra los académicos,* y en él atacaba Hermágoras el relativismo de Arcesilao y los neoacadémicos, formando parte de la polémica estoica contra éstos en torno al criterio de verdad [41].

Esfero fue discípulo de Zenón y después de Cleantes. Diógenes Laercio (VII 177) nos dice que era originario de la ciudad de Bósporo, es decir, de la ciudad corrientemente denominada Panticapaion (hoy Kertsch). Según Plutarco, en cambio, había nacido en Borístenes, esto es, en la ciudad de Olbia, situada en la confluencia del río Hipanis con el Borístenes (Dnieper, hoy Kudak), no lejos de Okzakov [42].

Hobein opina que el nacimiento de Esfero debe situarse probablemente hacia el año 285 a. C., de tal modo que, cuando tenía unos veinte años, pudo ser discípulo de Zenón, y después de la muerte de éste (264/3), discípulo de Cleantes [43].

Diógenes Laercio refiere que, cuando Tolomeo le pidió a Cleantes que fuera a su corte, el filósofo rehusó, pero envió en cambio a Esfero (VII 185). En otro lugar dice que Esfero viajó a la corte de Tolomeo Filopátor, «habiendo logrado grandes

[40] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 195, n. d.
[41] F. H. Sandbach, *op. cit.,* pág. 91.
[42] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 178, n. b.
[43] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 178, n. b.

progresos en el saber» (VII 177). Festa sospecha que esta expresión es eufemística, como si quisiera decir «que cuando Esfero dejó la escuela estaba lejos de estar maduro como filósofo»[44]. Pero esta interpretación parece poco probable cuando se tiene en cuenta que inmediatamente después refiere Diógenes una ingeniosa respuesta del filósofo a las asechanzas dialécticas del rey (cf. Ateneo, *Deipn.* VIII 354 e). Con respecto a la identidad de este rey se suscitan algunas dudas. Cuando Cleantes rehusó la invitación y envió, en su lugar, a Esfero, éste debía ser muy joven. Plutarco relata que Cleomenes, siendo muy joven, participó en discusiones filosóficas con Esfero, en Esparta *(Cleomenes* 2). Pero una visita de Esfero a Tolomeo Filopátor no concuerda cronológicamente con el viaje a la Esparta de Cleomenes. Podría pensarse, por ello, como sugiere Isnardi Parente, que Esfero visitó de joven a Tolomeo Evergetes y aun quizá a Tolomeo Filadelfo, y que, más tarde, se refugió, junto con Cleomenes, en la corte de Tolomeo Filopátor[45]. El problema de las divergencias que hay en este punto[46] ha sido discutido por Holbein[47]. No se sabe, en todo caso, el año en que murió[48].

Su producción literaria fue muy abundante, si juzgamos por el catálogo que consigna Diógenes Laercio, pero de ella no conservamos sino escasos fragmentos. Los títulos nos permiten inferir que Esfero se ocupó de las tres partes de la filosofía reconocidas por los estoicos: 1) de la lógica: *Sobre las definiciones, Sobre las disputaciones, Sobre la razón,* etc.; 2) de la física: *Sobre el universo, Sobre los elementos, Sobre las partes*

[44] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 178, n. c.

[45] M. Isnardi Parente, *op. cit.,* vol. I, pág. 318, n. 3.

[46] Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa,* vol. II, pág. 15.

[47] H. Holbein, «Stoa», *Real-Encycl.* III A 2 (1929), cols. 1683-1693.

[48] M. Isnardi Parente, *op. cit.,* vol. I, pág. 266.

mínimas, etc.; 3) de la ética: *Sobre lo adecuado, Sobre las pasiones, Sobre las riquezas,* etc.

Según Festa, a Esfero le corresponde «el mérito de haber exportado la filosofía estoica». Y es interesante la comparación que establece, a este propósito, con Perseo: «Perseo exportó solamente la cultura, la erudición y, sobre todo, su ingenio agudo y versátil; pero, frente a la tentadora ambición, el filósofo se eclipsó y sólo quedó el hombre de acción. Esfero, en cambio, preanuncia a los estoicos de la edad romana, consejeros de reyes, y directores espirituales de grandes personajes. Poseyó, por consiguiente, de modo conspicuo, dotes de propagandista y de misionero, cosa que, naturalmente, influyó sobre su producción científica, haciéndola más amplia que profunda, nada original sin duda, pero divulgativa y popular»[49].

[49] N. Festa, *op. cit.,* vol. II, pág. 177.

BIBLIOGRAFÍA

Aristón de Quíos

H. VON ARNIM, «Ariston von Chios», *Real-Encycl.* II, 1 (1895), col. 957.

A. J. CAPPELLETTI, «Aristón de Quíos, discípulo de Zenón», *Trasiego,* Mérida, 1994.

A. GIESECKE, «Der Stoiker Ariston von Kios», *Mnemosyne* s. IV, XXXIII CXLV (1890), 359-362.

R. HEINZE, «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rheinisches Museum* 45 (1890), 487-523.

A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico,* Nápoles, 1980.

M. LANCIA, «Aristone di Chio e Bione di Boristene», *Elenchos* (1980), 276-291.

A. MAYER, «Aristonstudien», *Phil. Suppl.* 11 (1910), 483-610.

J. MOREAU, «Ariston et le stoïcisme», *Rev. Ét. Anc.* 50 (1948), 276-291.

K. PRAECHTER, «Zu Ariston von Chios», *Hermes* 48 (1913), 477-480.

N. SAAL, *De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis Commentatio,* Colonia, 1852.

R. THAMIN, *Un problème moral dans l'antiquité: le philosophe Ariston,* París, 1884.

Hérilo de Calcedonia

H. VON ARNIM, «Herillos», *Real-Encycl.* VIII, 1 (1912), cols. 683-684.
A. M. IOPPOLO, «Lo stoicismo di Erillo», *Phronesis* 30 (1985), 58 y sigs.
N. SAAL, *De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis Commentatio,* Colonia, 1852.

Dionisio de Heraclea

H. VON ARNIM, «Dionysios», *Real-Encycl.* V, 1 (1905), cols. 973-974.

Perseo de Citio

H. VON ARNIM, «Persaios», *Real-Encycl.* VIII, 2 (1913), cols. 1722-1723.
A. J. CAPPELLETTI, «El estoicismo áulico de Perseo de Citio», *Filosofía,* Mérida (Venezuela), 5 (1993).
K. DEICHGRAEBER, «Persaios», *Real-Encycl.* XIX, 1 (1937), col. 927.

Cleantes

J. ADAM, «The hymn of Cleanthes», en *The vitality of Platonism and other Essays,* Cambridge, 1911, 104 y sigs.
H. VON ARNIM, «Kleanthes», *Real-Encycl.* XI, 1 (1921), cols. 558-574.
H. BARREAU, «Cleanthe et Crysippe face au maître-argument de Diodore», en *Stoïc. Log.,* págs. 20-41.
A. J. CAPPELLETTI, «La ética de Cleantes», *Revista venezolana de filosofía* 30 (1994).
J. DALFEN, «Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal», *Hermes* 99 (1971), 174-183.
A. DIRKZWAGEN, «Ein Abbild der Gottheit-haben und Weiteres zum Kleanthes Hymnus», *Rheinisches Museum* 123 (198), 359-360.
H. DÖRRIE, «Kleanthes», *Real Encycl.* Suppl. XII (1970), cols. 1705-1709.
M. DRAGONA MONACHOU, «Providence and Fate in Stoicism and praeneoplatonism. Chalcidius as an Autority in Cleanthes' Theodicy», *Philosophia* 3 (1973), 262-306.

K. GAISER, «Das Besondere *mímema* des Menschen bei Kleanthes», *Hermes* 96 (1968), 243-247.
M. GHIDINI TORTORELLI, «Morfologia cleantea di Zeus», *Annali Acc. Pontaniniana* 23 (1973), 327-342.
M. GIGANTE, «Varrone, Furio Bibaculo e Cleante», *Rendiconti Accademia Archeologia* (Nápoles) 49 (1974), 193-202.
D. HOLVERDA, «Zu den Versen 11-14 des *Zeushymnus* des Stoikers Kleanthes», *Angang: Sprünge in die Tiefe Heraklits,* Gröningen, 1978.
M. ISNARDI PARENTE, «Il fuoco cinico di Cleante e i Pitagorici», en *Sapienza antica. Studi in onore di D. Pesce,* Milán, 1985, 120-129.
J. MANSFELD, «The Cleanthes fragment in Cicero N. D. II 24», en *Studies in honour of H. L. W. Nelson,* Utrecht, 1982.
M. MARCOVICH, «On the origin of Seneca's *Ducunt* etc.», *Classical Philology* 54 (1959), 203-210.
—, «Zum *Zeushymnus* des Cleanthes», *Hermes* 94 (1960), 245-250.
J. D. MEERWALDT, «Kleanthes' Gebet an Zeus und das Schicksal», *Wiener Blätter* 1 (1923), 139-143.
—, «Cleanthea I», *Mnemosyne* IV (1951), 40-69; «Cleanthea II», *Mnemosyne* V (1952), 139-143.
E. NEUSTADT, «Der *Zeushymnus* des Kleanthes», *Hermes* 66 (1931), 387-401.
K. PRAECHTER, «Zu Kleanthes' frg. 91 Pearson», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 12 (1898), 303-304.
A. SETAIOLI, «La traduzione senechiana dei versi di Cleante a Zeus e al fato», en *Studi in onore di A. Traglia,* Roma, 719-730.
F. SOLMSEN, «Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics», *Mededel. Neder. Akad. van Wetenschapen,* n. s. XXIV 9, Amsterdam, 1961.
G. VERBEKE, «Kleanthes van Assos», *Verhandel. v. d. Vlaames Akad. -voor Wetenschapen,* Kl. d. Lett. XI 9, Bruselas, 1949.
U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung,* II, Berlín, 1924, págs. 258-261.

Esfero

H. HOLBEIN, «Sphairos», *Real-Encycl.* III A 2 (1929), cols. 1683-1693.

I

ARISTÓN DE QUÍOS

433 DIÓGENES LAERCIO, VII 160 [*S.V.F.* I 333]

Aristón de Quíos, el calvo, de sobrenombre «Sirena» [siguen las opiniones]. Filosofando así y discurriendo con vigor en el Sarcófago del perro, logró ser escuchado como fundador de escuela [1]. Milcíades y Dífilo, en efecto, eran considerados aristónicos [2]. Era persuasivo y hecho para la multitud, por lo cual dice de él Timón:

Y alguien que extrae su estirpe del elocuente Aristón [3].

---

[1] Sabemos por CICERÓN (*De finibus* V 23) que Aristón era considerado como jefe de secta y fundador de escuela. POHLENZ (*Die Stoa,* vol. I, pág. 28) opina que la retirada de Aristón hacia el Sarcófago del perro tuvo origen en su enemistad con Zenón y en su heterodoxia doctrinal.

[2] Nada se sabe de estos dos discípulos de Aristón. Saal (citado por Isnardi Parente) supone que Milcíades era hijo del propio Aristón, por llevar el nombre del padre de éste (*De Aristonis Chii vita,* pág. 35).

[3] El verso corresponde al frag. 40 DIELS y al frag. 61 WACHSMUTH.

Cambió de doctrina acercándose a Polemón –refiere Diocles de Magnesia– durante una larga enfermedad de Zenón [4]. [Siguen pequeños relatos sobre las discusiones de Aristón con Perseo y con Arcesilao]; [*S.V.F.* I 346-347].

Los libros que se le atribuyen son los siguientes:

Protrépticos (dos libros).
Sobre los dogmas de Zenón.
Diálogos.
Lecciones (seis libros).
Disertaciones sobre la sabiduría (siete libros).
Disertaciones eróticas.
Comentarios sobre la vanagloria.
Comentarios (veinticinco libros).
Memorias (tres libros).
Sentencias (once libros).
Contra los retóricos.
Contra las réplicas de Alexino.
Contra los dialécticos (tres libros).
Contra Cleantes.
Epístolas (cuatro libros).

Panecio y Sosícrates, sin embargo, sostienen que sólo son suyas las *Epístolas* y que lo demás es de Aristón el peripatético [5]. Dícese que, siendo él calvo, fue quemado por el sol [en la cabeza] y que de ese modo murió.

[4] POHLENZ considera aceptable esta noticia *(Grundfrage der Stoischen Philosophie,* Gotinga, 1940, pág. 25, n. 1); A. M. IOPPALO la admite con ciertas reservas *(Aristone di Chio e lo stoicismo antico,* Nápoles, 1980, págs. 21-22), (cit. por Isnardi Parente).

[5] FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 4) considera muy probable que las obras divulgadas bajo el nombre de Aristón fueran, en su mayor parte, compilaciones hechas por sus discípulos.

434 TEMISTIO, *Discursos* XXI 255 Hard. [*S.V.F.* I 334]

Al revelarse y brillar la verdad en la filosofía, todos los que a tal obra contribuyen sacan provecho de ella, sin derramamiento de sangre. Por eso, Aristón apreciaba a Cleantes y compartía con él sus alumnos [6].

435 ELIANO, *Historias diversas* III 33 [*S.V.F.* I 337]

Sátiro, el flautista, escuchaba muchas veces al filósofo Aristón y, maravillado por sus palabras, solía decir:

Si no arrojara yo estos rayos en el brillante fuego [7],

refiriéndose a las flautas y menospreciando en cierta manera su arte en comparación con la filosofía.

436 ESTRABÓN, I 15 [de Eratóstenes] [*S.V.F.* I 338]

Habitaban, pues, como nunca –dice– al mismo tiempo, dentro de las mismas murallas y en la misma ciudad, los filósofos que florecían en pos de Aristón y de Arcesilao... Considera a Arcesilao y Aristón como corifeos de los que en pos de ellos mismos florecen... Pero en las mismas declaraciones revela la debilidad de su propio juicio, gracias a la cual, habiendo llegado a ser discípulo de Zenón de Citio en Atenas, no recuerda a ninguno de los que sucedieron a aquél, y dice que en esa ocasión florecieron quienes de él se apartaron y en los cuales no se conserva ningún vestigio suyo [8].

[6] El hecho de que Aristón apreciara a su condiscípulo Cleantes no impidió que escribiera una obra contra la doctrina de éste *(Contra Cleantes).*

[7] El verso es de HOMERO, *Ilíada* V 125. Aristón tenía fama de orador persuasivo y elocuente dentro de la escuela estoica *(Índ. herc. estoic.* XXXV).

[8] «Estrabón, polemizando contra Eratóstenes, le echaba en cara cierta debilidad de criterio por haber dicho que Aristón «florecía». Como discípulo de Zenón, Eratóstenes debería haber nombrado al legítimo sucesor (Cleantes) y no a quien disentía de Zenón y no dejaba rastro en la tradición de la escuela

437 Diógenes Laercio, VII 182 [*S.V.F.* I 339]

Éste [Crisipo], como se le reprochara que no concurría, igual que muchos, a la escuela de Aristón, dijo: «Si confiara en los muchos, no filosofaría» [9].

438 Diógenes Laercio, VII 18 [*S.V.F.* I 302, 340]

A su discípulo Aristón, que hablaba de muchas cosas con escaso ingenio, y de algunas temeraria y audazmente, le dijo [Zenón]: «Imposible, a no ser que tu padre te haya engendrado estando ebrio». Por eso lo llamaba también «charlatán», mientras él era, por su parte, de pocas palabras [10].

439 Ateneo, VII 281 c [*S.V.F.* I 341]

También algunos de los estoicos buscaron esta clase de placer. En efecto, Eratóstenes, el cireneo, habiéndose hecho discípulo de Aristón de Quíos, que era uno de los seguidores del Pórtico, al escribir sobre Aristón, muestra a su maestro al entregarse, por último, a la molicie, al decir: «En cierta ocasión también a él lo sorprendí horadando el muro que separa el placer de la virtud y saliendo del lado del placer» [11].

estoica. La noticia de que Eratóstenes fue discípulo de Zenón se encuentra sólo en Estrabón. Si es, como se cree, exacta, y si, por otra parte, no se puede poner en duda el testimonio de Antígono (?) en Ateneo (véase 341 Von Arnim), se encontrará bastante verosímil la hipótesis de que Eratóstenes seguía a Aristón, cuando éste se separó del maestro, entre el 264 y el 261 aproximadamente» dice Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 5). «El fragmento proviene –dice Isnardi Parente *(op. cit.,* pág. 289, n. 62)– de la obra del erudito Polemón, *Sobre la residencia ateniense de Eratóstenes,* obra polémica y burlesca, y se aclara por el contexto que Eratóstenes, según Polemón, ni siquiera había visto Atenas, enteramente ocupado en sus encuentros con hombres ilustres, de los cuales la ciudad estaba llena».

9 La frase de Crisipo evoca a Heráclito, el cual dice que la mayor parte de los hombres ignoran lo que hacen despiertos, así como no advierten lo que hacen dormidos (22 B 1). La anécdota demuestra, como anota Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 6), que Aristón tenía numerosos discípulos.

10 Ataca aquí Zenón a su discípulo Aristón, famoso por su elocuencia y por sus dotes retóricas (cf. A. M. Ioppolo, *op. cit.,* pág. 34).

440 Ateneo, VI 251 b [*S.V.F.* I 342]

Timón de Fliunte, en el libro tercero de los *Silos,* dice que Aristón de Quíos, seguidor de Zenón de Citio, se convirtió en adulador del filósofo Perseo porque éste era amigo del rey Antígono [12].

441 Diógenes Laercio, IV 33 [*S.V.F.* I 343]

No sólo abrazaba [Arcesilao] la dialéctica sino que se agarraba también de los raciocinios de los eretríacos. Por eso decía de él Aristón:

Adelante Platón, atrás Pirrón, en medio Diodoro [13].

442 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 234 [*S.V.F.* I 344]

[Ha hablado de Arcesilao]. Por eso también dijo de él Aristón:

Adelante Platón, atrás Pirrón, en medio Diodoro;

por el hecho de que se adhería a la dialéctica según Diodoro, pero era platónico en línea recta.

443 Diógenes Laercio, IV 40 [*S.V.F.* I 345]

[Arcesilao] era amante de muchachos y aficionado [a ellos]. Por eso, los discípulos de Aristón de Quíos, el estoico, lo incul-

11 Se cita aquí –según Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 6)–, un pasaje del escrito de Eratóstenes sobre Aristón, no para celebrar al maestro sino para acotar de algún modo la materia tratada.

12 La noticia, que tiene el sabor de una mera habladuría, se encuentra en el frag. 6 Diels.

13 Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 32) considera este verso como una parodia del verso homérico sobre la quimera *(Il.* VI 181): «Adelante león, atrás serpiente, en medio cabra». De tal modo –dice–, Aristón se refería a Arcesilao, que podía ser llamado platónico por sus estudios dialécticos mientras por otra parte se acercaba a los filósofos de Eretria y a Pirrón.

paban, acusándolo de ser corruptor de jóvenes, obsceno en el hablar y desvergonzado. Se dice, en efecto, que fue sobre todo amante de Demetrio, el que viajó a Cirene, y de Cleocares de Mirlea. Como estuviera [una vez] con éste, dijo a quienes celebraban una fiesta danzante: «Yo quiero abrir, pero él [Cleocares] me lo impide». A éste lo amaba también Democares, hijo de Laques, y Pitocles, hijo de Bugelo. Cuando [en una ocasión] Arcesilao los sorprendió juntos, díjoles que por tolerancia los dejaba pasar. Por esto, pues, lo zaherían los murmuradores y lo consideraban demagogo y amante de la vanagloria [14].

444 Diógenes Laercio, VII 162 [*S.V.F.* I 346]

Se burlaba [Aristón] de Arcesilao, cuando, al ver a un toro monstruoso que tenía matriz, decía: «¡Ay de mí! Se le ha dado a Arcesilao un argumento contra la evidencia». A un académico que decía no comprender nada, le preguntó: «¿Ni siquiera ves al que está sentado junto a ti?». Y como éste lo negara:

¿Quién te cegó? ¿Quién sacó la luz de tu lámpara? [15].

[14] La imagen que Diógenes nos da de Arcesilao no es la de un asceta y contrasta con lo que sabemos acerca de la vida de Pirrón, el iniciador del escepticismo. No es extraño que los seguidores de Aristón, al fin estoicos, lo atacaran. Democares, orador, sobrino de Demóstenes, era enemigo abierto de los filósofos (especialmente de aristotélicos y platónicos) y apoyó el decreto de su expulsión, que en el año 307-306 a. C. promulgó Sófocles de Sunio, predecesor en esto de Domiciano. Cleocares de Mirlea, originario de Bitinia, era orador y escritor. Poco se sabe de Demetrio y de Pitocles, hijo de Bugelo.

[15] El término «evidencia» *(enárgeia)* es propiamente un término técnico de los epicúreos, pero algo análogo se puede hallar en la teoría del conocimiento de Zenón. De todas maneras, para el sentido de esta burla de Aristón poco importa establecer si alude a estoicos o epicúreos, ya que unos y otros eran objeto de la crítica de Arcesilao, sobre todo en esta doctrina especial en que unos y otros estaban de acuerdo. El verso es una parodia de otro en el cual aparecía Polifemo después de su desgracia (Virg., *Eneida* 635 y ss.) (Festa, *op. cit.*, vol. II, pág. 7).

445 Diógenes Laercio, VII 162 [*S.V.F.* I 347]

Se adhería [Aristón] sobre todo al dogma estoico de que el sabio carece de opinión. Perseo, que lo contradecía, le presentó dos hermanos gemelos, uno de cuales le dejó un depósito y el otro luego lo retiró. Refutaba de este modo a quien estaba en la duda [sobre la identidad de cada uno de los hermanos].

446 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 77 [*S.V.F.* I 348]

Si es cierto lo que Aristón de Quíos solía decir, que los filósofos perjudican a aquellos oyentes que los interpretan mal. Pueden, en efecto, salir disolutos de la escuela de Aristipo, crueles de la de Zenón [16].

447 Diógenes Laercio, II 79 [*S.V.F.* I 349]

[Aristipo] decía que quienes poseen un saber enciclopédico pero descuidan la filosofía son semejantes a... Y del mismo modo, Aristón: cuando Ulises descendió al Hades, vio a casi todos los muertos y con ellos se encontró, pero no llegó a ver a la reina misma [17].

448 Estobeo, *Florilegio* IV 109, vol. I, pág. 246 Hense, 4, 110 Mein. [*S.V.F.* I 350]

De las *Similitudes* de Aristón: Aristón de Quíos decía que quienes se afanan por lograr conocimientos universales pero desdeñan la filosofía son semejantes a los pretendientes de Penélope, los cuales, al fracasar con ella, se entretenían con las sirvientas [18].

[16] Cf. Ateneo, XIII 52-56.

[17] El desprecio por el saber enciclopédico o *paideía* era también muy característico de Epicuro, quien despreciaba a su propio maestro Nausífanes de Teos precisamente por ofrecer una enseñanza enciclopédica (Cic., *Sobre la nat. dioses* I 73; Dióg. Laercio, X 7).

[18] Aquí está implícita la idea de que las ciencias particulares son siervas de la filosofía. En el Medioevo, la filosofía misma será considerada como sierva de la teología *(ancilla theologiae)*. La comparación con Penélope y los pretendientes es atribuida a Bión (Plutarco, *Sobre la educación de los niños* 7 d).

449 Estobeo, *Florilegio* IV 110 [*S.V.F.* I 350]

El mismo [Aristón] comparaba a los más con Laertes, el cual, preocupándose por todas las cosas del campo, se cuidaba muy poco de sí mismo, porque también aquéllos se angustian prestando gran atención a sus propiedades, mientras descuidan su alma, que está llena de salvajes pasiones [19].

DOCTRINAS

450 Diógenes Laercio, VII 160 [*S.V.F.* I 351]

Aristón de Quíos... dijo que el fin es vivir en estado de imperturbabilidad con respecto a las cosas intermedias entre la virtud y el vicio, sin renunciar a dicho estado al admitir grados entre los dos y considerándolas equidistantes [a todas] [20]. El sabio se parece al buen actor, que ya interpreta el papel de Tersites, ya el de Agamenón, y a ambos los representa adecuadamente [21]. Hizo desaparecer el tema físico y el lógico, afirmando que el uno está por encima de nosotros y el otro no nos concierne y que sólo el ético nos interesa. Los raciocinios dialécticos son semejantes a las telas de araña, las cuales, aunque parecen representar una obra artística, resultan inútiles. No ad-

[19] Cf. Hom., *Od.* XXIV 249.

[20] El concepto de imperturbabilidad acerca la filosofía de Aristón al pirronismo. Pirrón, en efecto, enseñaba que la meta del filosofar es el logro de la imperturbabilidad *(ataraxía);* que nada puede llamarse bueno sino la virtud o malo sino el vicio; y que todas las otras cosas son indiferentes *(adiáphora)* (cf. Cic., *De finibus* II 11, 43). Aristón utilizó, probablemente, por vez primera el término *adiaphoría.*

[21] «Esta comparación, que llegó a ser después frecuente en la literatura filosófica o moralizante (cf., por ejemplo, Teles, 2, pág. 3 Hense), fue establecida quizá por primera vez por Aristón» (Festa, *op. cit.*, vol. II, pág. 17).

mitía muchas virtudes, como Zenón, ni una sola con muchos nombres designada, como los megáricos, [y tenía por tal] a aquello que de alguna manera sirve al modo [de vivir].

451 Estobeo, *Églogas* II 8, 13 [*S.V.F.* I 352]

De Aristón: Aristón decía que de las cosas que investigan los filósofos unas nos conciernen, otras no nos conciernen y otras nos superan: nos concierne, sin duda, la ética; no nos concierne la dialéctica (porque no tiene nada que ver con la rectificación de la vida); nos supera la física, porque trata de cosas imposibles de conocer y que no aportan utilidad alguna [22].

452 Eusebio, *Preparación evangélica* XV 62, 7, 854 c [*S.V.F.* I 353]

Estas cosas [las decía], pues, Sócrates. Después de él, los discípulos de Aristipo el cirenaico; luego, por último, los de Aristón de Quíos, intentaron sostener que sólo se debería filosofar sobre cuestiones éticas, porque éstas son posibles y útiles, mientras los discursos acerca de la naturaleza, todo lo contrario, no son comprensibles y, aun cuando se entendieran bien, no tendrían utilidad alguna, pues no tendrían más que ver con nosotros ni aunque nos eleváramos a regiones más astrales que Perseo,

Sobre el fluyente mar, sobre las Pléyades [23],

y viéramos con nuestros ojos el universo entero y la naturaleza de los entes tal cual es. Porque no por eso seremos más sabios o más justos o más valientes o más temperantes, ni tampoco

[22] La reducción de toda la filosofía a la ética es una tendencia que se encuentra ya entre los cínicos y a la cual se acercan mucho los estoicos romanos, como Marco Aurelio. Diógenes de Sínope considera inútiles la física, la astronomía, las matemáticas y la música (Dióg. Laercio, VI 73) y, sobre todo, la metafísica (Dióg. Laercio, VI 53).

[23] *Adesp.*, frag. 131 Nauck. Meineke, según anota Von Arnim, lo refiere a la *Andrómeda* de Eurípides.

fuertes, hermosos o ricos, cosas sin las cuales no se puede ser feliz. Por eso, bien decía Sócrates que, entre los entes, algunos están por encima de nosotros y otros no tienen que ver con nosotros. Porque las cosas naturales están, en verdad, por encima de nosotros; las de ultratumba nada tienen que ver con nosotros y sólo las humanas nos conciernen [24]. Por eso, dijo adiós a las investigaciones físicas de Anaxágoras y Arquelao [25], y buscó

el mal y el bien que en sus casas se genera [26].

Y, por otra parte, las doctrinas físicas no sólo resultan difíciles e imposibles, sino también impías y contrarias a las leyes, pues algunos [filósofos] estiman que los dioses no existen en absoluto, otros que ellos se identifican con el infinito, con el ser, con lo uno y con cualquier cosa menos con los [dioses] admitidos [27]. La discordancia es así descomunal: unos en efecto, enseñan que el Todo es infinito; otros, que es limitado; unos consideran que todas las cosas se mueven; otros, que no hay, en definitiva, ningún [movimiento].

453 Diógenes Laercio, VI 103 [*S.V.F.* I 354]

Se complacen éstos [los cínicos] en desechar el tema lógico y el físico, precediendo a Aristón de Quíos, y se dedican solamente a lo ético [28].

[24] Este pasaje, como dice Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 295, n. 71), interesa en cuanto atestigua un intento de asimilar la doctrina de Aristóteles a la de Sócrates.

[25] Arquelao fue el maestro de filosofía de Sócrates; cf. A. J. Cappelletti, *Diógenes de Apolonia y la Segunda Filosofía Jónica,* Maracaibo, 1976, cap. 1.

[26] Hom., *Od.* IV 392.

[27] Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 11) hace notar que el Estado de la antigüedad griega y romana es religioso y, por tanto, todas las instituciones religiosas están protegidas por las leyes estatales. Sócrates, como se sabe, fue acusado de no reconocer los dioses del Estado y de introducir otros extraños a éste (Dióg. Laercio, II 40; Plat., *Apol.* 24 B; Jenofonte, *Memor.* I 1, 1).

[28] Cf. nota 22 y Cic., *Acad. pr.* 39, 123.

454 Cicerón, *Académicos primeros* II 123 [*S.V.F.* I 355]

Libre está, pues, de tal burla Sócrates; libre, Aristón de Quíos, quien no cree que se pueda saber nada de esas cosas [de las cuestiones físicas] [29].

455 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 12 [*S.V.F.* I 356]

Y Aristón de Quíos no sólo, como dicen, repudiaba la teoría física y lógica por ser inútil y constituir el origen del mal para quienes filosofan, sino que también eliminaba ciertos tópicos morales, como el exhortativo y el hipotético. Éstos, en efecto, los dejaba para las nodrizas y los pedagogos, pues basta para vivir felizmente el discurso que es propio de la virtud, que aleja de la maldad, que desecha las cosas intermedias, vencidos por las cuales la mayoría es desdichada [30].

456 Séneca, *Epístolas* 89, 13 [*S.V.F.* I 357]

Aristón de Quíos dijo que no sólo [la parte] natural y la racional [de la filosofía] son enteramente inútiles, sino también contraproducentes. Y aun [la parte] moral, la única que había dejado, la recortó. Porque el tópico que incluye las exhortaciones lo eliminó y sostuvo que es propio del pedagogo y no del filósofo, como si el sabio no fuera el pedagogo del género humano [31].

[29] Sócrates, como es sabido, después de haberse interesado en su juventud, como discípulo de Arquelao (Dióg. Laercio, II 16; V 42), por la filosofía natural, abandonó luego definitivamente toda especulación sobre la naturaleza y sobre el ser del mundo.

[30] Aristón no sólo desechaba la lógica y la física sino también la moral especial y, sobre todo, la casuística, ateniéndose a los principios universales de la ética. La oposición entre moral de principios y moral de casos se prolonga hasta la teología católica, donde la una puede ser ejemplificada en Abelardo y la otra en San Alfonso María de Ligorio.

[31] Séneca se opone a la posición extremadamente principista de Aristón. Una buena parte de sus obras está dedicada, en efecto, a exhortar, consolar e inclusive a desarrollar una casuística (como en el *De beneficiis).*

457 LACTANCIO, *Instituciones divinas* VII 7 [*S.V.F.* I 357 a]

Para conquistar la virtud nacen los hombres, sostuvo Aristón.

458 SÉNECA, *Epístolas* 94, 1 [*S.V.F.* I 358]

Algunos sólo admitieron aquella parte de la filosofía que da reglas particulares a cada individuo y no ordena al hombre en general sino que aconseja al marido cómo debe comportarse con su mujer, al padre cómo debe educar a sus hijos, al señor cómo debe dirigir a sus esclavos. Pero Aristón, el estoico, por el contrario, considera que esta parte es superficial y no penetra hasta el pecho. Afirma que a la parte que tiene tales reglas [particulares] mucho le aprovechan las doctrinas mismas de la filosofía y la determinación del bien supremo, ya que, si uno bien las ha entendido y aprendido, puede decidir por sí mismo lo que en cada caso se debe hacer[32].

459 SÉNECA, *Epístolas* 94, 5 [*S.V.F.* I 359]

Quienes quieren considerar supervacía esta parte [a saber, la que da reglas particulares para cada persona] dicen lo siguiente: si algo colocado ante los ojos impide la visión, debe ser removido. Mientras siga allí enfrente, pierde su tiempo el que aconseja: «Caminarás así; tenderás la mano hacia allá». De igual modo que, cuando algo enceguece el alma y le impide ver el orden de sus deberes, nada consigue quien aconseja: «Así te has de comportar con tu padre; así con tu esposa». Porque de nada sirven las reglas mientras el error invade la mente. Si éste se disipa, se tornará evidente lo que corresponde a cada deber; en caso contrario, le enseñas qué ha de hacer cuando esté sano, pero no lo sanas. Le muestras a un pobre a comportarse como un rico. Pero ¿cómo puede hacerlo mientras la pobreza persiste? Enseñas a un hambriento a comportarse como harto: quítale más bien el hambre afincada en sus entrañas. Lo mismo te digo de todos los vicios; se los debe remover, no ordenar lo que no puede hacerse mientras ellos sigan en pie. Si no expulsas las falsas opiniones que nos enferman, ni el avaro comprenderá cómo debe usar el dinero, ni el cobarde cómo ha de despreciar los peligros. Es preciso hacer que [el uno] entienda que el dinero no es ni bueno ni malo y le muestres a ricos muy desdichados; que le hagas saber [al otro] que lo que atemoriza a los más no es tan temible como la fama divulga, aunque a uno le duela o muera, que muchas veces en la muerte, que es ley sufrirla, trae gran alivio [saber] que ella a ninguno retorna; que para el dolor servirá de remedio la firmeza de espíritu, la cual hace más leve todo cuando se sufre con tenacidad; que la naturaleza del dolor es óptima, ya que no puede ser grande si se prolonga ni prolongarse si es grande[33]; que deben aceptarse con fortaleza todas las cosas que la necesidad del mundo ordena. Cuando con estas doctrinas logres que un hombre contemple su propia condición y entienda que la vida feliz no es la que va en pos del placer sino la que está de acuerdo con la naturaleza; cuando ame la virtud como único bien del hombre, huya del vicio como del único mal y sepa que todas las demás cosas, riquezas, honores, buena salud, fuerza, poder, ocupan un lugar intermedio y no deben considerarse como bienes o males, no necesitará un consejero para cada caso que le diga: «camina así; cena así; esto es propio del varón, esto de la mujer, esto del casado, esto del soltero». Porque esas cosas que

[32] Puede haber una moral general, esto es, de principios, sin que haya una moral particular: ésta no puede existir sin aquélla, aquélla puede prescindir de ésta.

[33] Se trata de un rasgo de doctrina epicúrea (frag. 447 ss. USENER), que corresponde probablemente al eclecticismo de Séneca más que a la fuente, que Séneca contamina libremente, dice ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 297, n. 74).

con gran diligencia aconsejan ellos mismos son incapaces de llevarlas a cabo. Esto le manda el pedagogo al niño, esto la tía al sobrino, y el muy iracundo maestro enseña que uno no debe entregarse a la ira. Si entrares a una escuela de primeras letras, comprenderás que aquellas cosas que los filósofos debaten con las cejas levantadas se encuentran ya en la enseñanza infantil. Por otra parte, ¿aconsejarás lo evidente o lo dudoso? Lo evidente no requiere consejero. A quien aconseja lo dudoso no se le cree. Enteramente inútil resulta, por tanto, aconsejar. Míralo también de esta manera: si aconsejas algo oscuro y ambiguo, tendrá que ser apoyado por pruebas. Pero, si debes probar, las [razones] por las cuales pruebas valen más y son de por sí suficientes. «Trata así al amigo, así al ciudadano, así al socio». ¿Por qué? «Porque es justo». Todas esas cosas me las aporta la doctrina de la justicia. En ella encuentro que la equidad debe buscarse por sí misma y que no debemos ser forzados a ella por el miedo ni atraídos por el lucro, ¿para qué sirven esos consejos que enseñan a quien ya sabe? Aconsejar a quien sabe es superfluo; a quien no sabe, insuficiente, porque éste no sólo debe oír lo que se le aconseja sino también el porqué [34]. ¿Para quién son necesarios [los consejos] –pregunto–, para quien tiene opiniones verdaderas acerca del bien y del mal o para quien no las tiene? A quien no las tiene en nada podrás ayudarlo. La opinión corriente, adversa a tus consejos, ha tomado posesión de sus oídos. Quien tiene un juicio exacto acerca de las cosas que hay que evitar y buscar sabe lo que debe hacer aunque tú te calles. Por consiguiente, toda esta parte de la filosofía puede ser eliminada.

34 Toda la cuestión se reduce a un dilema: o alguien tiene en claro lo que es el bien y el mal o no lo tiene. Si lo tiene, los consejos prácticos son superfluos; si no lo tiene, son inútiles.

Dos son las razones por las que cometemos faltas: o hay en el espíritu una maldad contraída a partir de erradas opiniones o, aun cuando éste no esté ocupado por la falsedad, es proclive a lo falso y pronto se corrompe cuando un punto de vista lo arrastra a donde no conviene. Debemos así curar la mente enferma y liberarla de sus vicios o de antemano ocupar la que está [todavía] exenta [de ellos] pero inclinada a lo peor. Las doctrinas filosóficas hacen lo uno y lo otro. Esa clase de consejos, por tanto, de nada sirven.

Además, dar consejos para cada individuo sería tarea inagotable. Porque unos tenemos que darle al prestamista, otros al agricultor, otros al negociante, otros al que busca el favor de los reyes, otros a quien ha de amar a sus iguales, otros a quien lo hará con sus inferiores. En el matrimonio debes aconsejar cómo ha de vivir con su esposa el que la desposó virgen y cómo el que [se casó] con una que antes del matrimonio tuvo experiencias con otro; de qué modo con [la mujer] rica, de qué modo con la sin dote. ¿No crees acaso que hay cierta diferencia entre la estéril y la fecunda, entre la anciana y la niña, entre la madre y la madrastra? No podemos abarcar todas las especies, y, sin embargo, cada una de ellas tiene sus propias exigencias [35]. Pero las leyes de la filosofía son breves y todo lo abarcan. Añade también que las doctrinas de la sabiduría conocen los límites de las cosas. Por consiguiente, la parte preceptiva debe ser eliminada, ya que no puede proporcionar a todos lo que a unos pocos promete. La sabiduría, empero, a todas las contiene.

35 A las razones lógicas y de principio se añade una razón práctica: la tarea de la moral sería infinita si se aplicara a resolver cada caso en particular. En lugar de un tratado de ética tendríamos un *Talmud* o un tratado jesuítico o ligoriano de *casus conscientiae*.

Ninguna diferencia hay entre la locura de la multitud y la que es tratada por los médicos, a no ser que ésta se padece por enfermedad, aquélla por falsas opiniones; la una saca de cierta complexión [física] la causa del furor, la otra consiste en una mala complexión del espíritu. Si alguien enseñara a [un loco] furioso cómo debe hablar, cómo caminar, cómo comportarse en público, cómo en privado, más loco sería que aquel a quien enseña. Es preciso curar la bilis negra y remover la causa misma del furor. Y lo mismo debe hacerse con ese otro furor del espíritu. Éste debe ser eliminado; de lo contrario, saldrán en vano las palabras de quienes aconsejan. Estas cosas las dice Aristón.

460 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II pág. 179 Sylb., I pág. 487 Pott. [*S.V.F.* I 360]

¿Cómo catalogaría yo a Aristón? Éste dice que el fin es la indiferencia. Lo que es absolutamente indiferente trasciende lo indiferente [36].

461 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* XI 63 [*S.V.F.* I 352]

Ni la salud ni nada de lo que con ella se vincula debe ser considerado como indiferente preferible, decía Aristón de Quíos. Porque afirmar que ella es un indiferente preferible equivale a estimar que es un bien, y la diferencia sería entonces casi puramente verbal. En efecto, las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son universalmente indiferentes y no presentan

[36] «Desde el punto de vista del filósofo –dice ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 300)– debe notarse que la *adiaphoría* de la cual habla aquí Clemente como *télos* es algo diferente del estado de absoluta no preferibilidad del objeto: no es un hecho de orden objetivo sino una disposición subjetiva o, si se quiere, el aspecto *a parte subiecti* de la teoría que niega la existencia de los preferibles». CICERÓN *(Hortensius*, frag. 45 GRILLI), califica a Aristón de «indoblegable, férreo», por su rigorismo.

diferencia alguna [entre sí] ni algunas de ellas son preferibles y otras no preferibles por naturaleza sino por las diversas circunstancias; ni las cosas que se consideren preferibles lo son enteramente ni las que se llaman no preferibles necesariamente lo son. Cuando los hombres sanos, por ejemplo, deben servir al tirano y son a causa de ello destruidos, mientras los enfermos, liberados del servicio, se liberan al mismo tiempo también de la destrucción, el sabio debería preferir, en tales circunstancias, la enfermedad a la salud. De esta manera, ni la salud resulta enteramente preferible ni la enfermedad no preferible. Así como, por consiguiente, al escribir los nombres utilizamos a veces, al comienzo, ciertos elementos [letras] y a veces otros, disponiéndolos de acuerdo con las diferentes circunstancias y ponemos una D cuando escribimos el nombre de Dión; una I cuando el de Ión; y una O cuando el de Orión, no porque ciertas letras por naturaleza deban ser consideradas preferibles a las otras sino porque así las circunstancias lo exigen, así también la elección de las cosas que están entre la virtud y el vicio no obedece a la naturaleza sino más bien a las circunstancias [37].

462 CICERÓN, *Académicos primeros* II 130 [*S.V.F.* I 362]

Aristón que, habiendo sido discípulo de Zenón, probó con hechos lo que éste con palabras: que no hay nada bueno sino la virtud, ni malo sino lo que a la virtud se opone, y consideró que nada eran aquellos momentos intermedios que Zenón establecía. Para él [Aristón], el bien supremo consiste en no ser

[37] La doctrina de Aristón lleva a sus últimas consecuencias el «extremismo» moral de los estoicos. Al rechazar la idea de los «preferibles», postulan una «indiferencia» absoluta, que sólo puede ser equiparada a la que enseña la *Bhagavad-Gita*, puesto que, por una parte, el discípulo de Aristón debe evitar el egoísmo, la búsqueda del interés personal, el afán de adquisición y de posesión, y por otra, no debe dejar de obrar ni entregarse a una estéril inacción (cf. H. ZIMMER, *Filosofía de la India*, Buenos Aires, 1979, pág. 318). Por otra parte, la doctrina de Aristón se asemeja en esto a la de los cínicos (DIÓG. LAERCIO, VI 105).

movido, en estas cosas, hacia ninguna de las dos partes, lo cual él llama *adiaphoría*.

463 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 27 [*S.V.F.* I 362]

Aristón de Quíos... que nada consideraba malo sino lo vergonzoso [38].

464 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 35 [*S.V.F.* I 363]

Pirrón, Aristón, Herilo desde hace mucho tiempo rechazados.

465 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 23 [*S.V.F.* I 363]

Las ya desechadas y rechazadas doctrinas de Pirrón, de Aristón, de Herilo, puesto que no pueden caer dentro de este círculo que hemos trazado, no deben ser traídas para nada a colación [39].

466 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* V 85 [*S.V.F.* I 363]

Éstas son las doctrinas que tienen cierta firmeza, pues las de Aristón, Pirrón, Herilo y algunos otros se han desvanecido.

467 CICERÓN, *Sobre los deberes* I 6 [*S.V.F.* I 363]

Porque las doctrinas de Aristón, de Pirrón, de Herilo ya antes fueron rechazadas. Ellos, sin embargo, tendrían derecho a discutir sobre el deber si hubieran dejado alguna elección entre

[38] «Lo vergonzoso» *(turpe)* equivale evidentemente a la acción no virtuosa o contraria a la naturaleza, esto es, a lo vicioso o, si así puede decirse, a lo pecaminoso.

[39] Cicerón sugiere aquí que las escuelas del escéptico Pirrón y los estoicos disidentes Aristón y Herilo ya no existen en su época. Al mismo tiempo aproxima las enseñanzas de los tres filósofos, no sin cierto fundamento. ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 301, n. 79) opina, sin embargo, que tal aproximación, bastante extrínseca, se explica por la fuente neoacadémica (probablemente Clitómaco) que utiliza aquí Cicerón.

las cosas, a fin de que existiera alguna posibilidad de hallar el deber [40].

468 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 43 [*S.V.F.* I 364]

Las cosas (es decir, los principios de la naturaleza) que Aristón y Pirrón consideraron como totalmente irrelevantes, al punto de decir que entre tener excelente salud y estar muy gravemente enfermo no hay diferencia alguna, ya antes, con razón, dejaron de ser discutidas con ellos. Porque, mientras querían que en una sola virtud todas las cosas se fundaran, de modo que la despojaban de la elección de las cosas y no le atribuían (cualidad) ni origen ni fundamento alguno, suprimían la misma virtud que abrazaban [41].

469 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 47 [*S.V.F.* I 364]

Para que estallara la doctrina de Aristón, quien decía que una cosa en nada difiere de otra y que, fuera de las virtudes y los vicios, no hay una diferencia absoluta entre las cosas.

470 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 23 [*S.V.F.* I 364]

Ésos... que dicen que en las cosas en las cuales no hay nada de honesto o de deshonesto no existe razón alguna por la cual una de ellas pueda anteponerse a la otra y no creen que haya absolutamente ninguna diferencia entre las mismas.

[40] Para poder intervenir en una discusión acerca del deber, es preciso admitir que existen acciones mejores (preferibles) y peores (no preferibles). Quienes, como Aristón, Pirrón y Hérilo, las consideran todas iguales (enteramente indiferentes) no pueden ocuparse del deber *(de officio)*.

[41] Para Cicerón, la virtud supone una opción entre lo bueno y lo malo, de tal modo que, si todas las cosas son indiferentes y moralmente irrelevantes, la virtud misma carece de sentido. De tal modo, el único bien (la virtud) queda también suprimido.

471 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 15, 50 [*S.V.F.* I 365]

Después se explica la diferencia entre las cosas: si afirmáramos que ella no existe, toda la vida se confundiría, como en Aristón, y no se encontraría ninguna función o tarea para la sabiduría, al no existir absolutamente ninguna diferencia entre las cosas necesarias para llevar adelante la vida ni ser indispensable el empleo de una selección[42].

472 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 73 [*S.V.F.* I 366]

Mucho se habló entre los antiguos sobre la necesidad de despreciar y desdeñar las cosas humanas. Aristón se atenía a esto solamente: negaba que, fuera de los vicios y las virtudes, hubiera cosa alguna que se debiera evitar o buscar.

473 Cicerón, *Sobre las leyes* I 38 [*S.V.F.* I 367]

... ya sea también que hayan seguido la difícil y ardua pero, a pesar de todo, debilitada y completamente vencida secta de Aristón, ubicando todas las cosas, con excepción de virtudes y vicios, en un plano de absoluta igualdad.

474 Cicerón, *Sobre las leyes* I 55 [*S.V.F.* I 367]

Si, como Aristón de Quíos dijo, que sólo es bueno lo que es honesto y malo lo que es deshonesto, y que las demás cosas son todas enteramente iguales y no interesa, en realidad, si están presentes o ausentes...

475 Cicerón, *Hortensio,* frag. 45 Grilli

Aristón es adverso a todas estas cosas, indoblegable, férreo: no existe bien alguno sino lo justo y honesto[43].

---

[42] Cf. notas 40 y 41.

[43] Cf. nota 36. Von Arnim omite este pasaje de Cicerón.

476 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 79 [*S.V.F.* I 368]

Pregúntale a Aristón si le parecen bienes las siguientes cosas: carencia de dolor, riqueza, salud. Lo negará. ¿Qué? ¿Acaso son males las contrarias a éstas? Tampoco... Asombrados preguntemos... de qué modo podremos vivir si consideramos que nada importa estar sanos o enfermos, estar libres de dolor o atormentados por él, poder ahuyentar el frío y el hambre o no poder. «Vivirás –dice Aristón– magnífica y espléndidamente, harás lo que se te ocurra, nunca te angustiarás, nunca desearás, nunca temerás»[44].

477 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 43 [*S.V.F.* I 369]

Me parece así que, en efecto, erraron todos aquellos que dijeron que el límite de los bienes es el vivir honestamente, pero unos más que otros: a saber, Pirrón más que todos; enseguida Aristón, que no se atrevió a no dejar nada [que deba apetecerse, fuera de la virtud], y admitió entre las cosas que el sabio perturbado podía apetecer todo cuanto le viniera a la mente y todo lo que se le ocurriera[45]. Éste es mejor que Pirrón, en cuanto propuso una clase de objetos apetecibles, pero es peor que los demás porque se alejó más completamente [que ellos] de la naturaleza[46].

---

[44] «Aristón acepta aquí, en efecto, la quatripartición zenoniana de las pasiones que pasará luego a Crisipo» (M. Isnardi Parente, *op. cit.*, vol. I, pág. 303, n. 81).

[45] Aquí está dada –como anota Festa *(op. cit.*, vol. II, pág. 19)– la respuesta de Aristón a la siguiente pregunta: «Admitida la absoluta indiferencia de las cosas intermedias entre el bien y el mal, ¿qué ha de decidir la conducta del sabio en cada caso particular?».

[46] Cicerón opina que la doctrina de Aristón es mejor que la de Pirrón en cuanto establece por lo menos un objeto absolutamente apetecible (que es la virtud, o sea, la ciencia). Supone que, para Pirrón, todo es igualmente indife-

478 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II 29, 195 Sylb., vol. I, pág. 486 Pott. [*S.V.F.* I 370]

Por eso, como decía Aristón, se necesita mucha ejercitación y lucha contra el entero tetracorde: placer-dolor-temor-deseo[47].

479 PLUTARCO, *Sobre el exilio* 5, 600 e [*S.V.F.* I 371]

Como es el cambio de la llamada patria que ahora se te presenta. Porque por naturaleza no hay una patria, como tampoco una casa ni un campo ni una fragua ni un sanatorio, según Aristón decía, sino que más bien cada una de estas cosas se denomina y llama de acuerdo al que la habita y utiliza[48].

480 SÉNECA, *Epístolas* 115, 8 [*S.V.F.* I 372]

Seremos entonces capaces de entender qué cosas tan despreciables admiramos, muy semejantes a niños para quienes cualquier juguete resulta precioso y unos aderezos comprados por poco dinero son más estimados que sus padres y hermanos. ¿Qué diferencia hay, entonces, entre nosotros y ellos, como dice Aristón, sino que nosotros enloquecemos por los cuadros y las estatuas y nos volvemos tontos por algo más caro? A ellos les encantan las piedrecitas halladas en la playa que presentan alguna particularidad; a nosotros, los colores diversos de ingentes columnas...[49].

rente; pero no tiene en cuenta que éste considera la indiferencia o suspensión del juicio *(epochē)* como causa de la tranquilidad del alma *(ataraxía)* y de la impasibilidad *(apátheia)*, que equivale al bien y a la felicidad (CIC., *Acad. pr.* II 42, 130; DIÓG. LAERCIO, IX 108). Cf. M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, 1973, págs. 63-65.

47 «Con el nombre de 'tetracorde' se indicaba la primitiva escala musical griega. Los diversos efectos que impiden al hombre conducirse de acuerdo con la naturaleza se pueden reducir a cuatro, como notas fundamentales», explica FESTA *(op. cit.*, vol. II, pág. 19).

48 Puede verse en esta minimización del concepto de «patria» *(patrís)* un eco del cinismo.

481 PLUTARCO, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 8, 1034 d [*S.V.F.* I 373]

Crisipo, que reprochaba a Aristón el haber dicho que las otras virtudes son modos de una sola.

482 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* VII 2, 208, 591 M [*S.V.F.* I 374]

Al pensar, pues, Aristón que la potencia del alma es una sola, aquella mediante la cual razonamos, establecía también que una sola es la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males. Cuando ordena elegir el bien y evitar el mal, llama a dicha ciencia «templanza»; cuando hacer el bien y no hacer el mal, «sabiduría práctica»; cuando enfrentar ciertas cosas y huir de otras, «valentía»; cuando dar a cada uno lo que merece, «justicia». En una palabra, cuanto el alma conoce, fuera de hacer el bien y el mal, es sabiduría y ciencia. Cuando se aplica a la práctica de las cosas propias de la vida, prefiere los nombres antes mencionados, sabiduría práctica, templanza, justicia y valentía. Tal es la doctrina de Aristón acerca de las virtudes del alma[50].

49 Tomás Moro, cuyo humanismo no deja de emparentarse con la filosofía estoica, refiere en su *Utopía* que los habitantes del ideal Estado comunista utilizaban el oro para confeccionar las cadenas de los presos y otros viles instrumentos, mientras las piedras preciosas eran usadas por los niños en sus juegos (cf. F. BATAGLIA, *Saggio sull'Utopia di Tomasso Moro*, Bolonia, 1949).

50 La doctrina de Aristón acerca de la unidad de la virtud y de su identificación con la ciencia del bien y del mal no hace sino expresar con todo rigor y claridad la doctrina de Zenón y, más aún, la del propio Sócrates (PLAT., *Menón* 89 A; JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* III 3, 9; VI 6, 4-6; ARISTÓT., *Ét. Eud.* 1216 b; *Ét. Nicom.* 1144 b 28, 30; *Magna Mor.* 1183 b 8-9). Cf. L. STEFANINI, *Platone*, Padua, 1949, vol. I, pág. 40; R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science sélon les "Mémorables" de Xénophon*, París, 1938.

483 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 2, 440 f [*S.V.F.* I 375]

Aristón de Quíos también consideraba una sola en esencia a la virtud, y la llamaba «salud», pero decía que según sus relaciones se diversificaba y se multiplicaba, como si alguien a la visión que tenemos de las cosas blancas quisiera llamarla «blanquivisión»; a la de las cosas negras, «negrivisión», y así en lo demás. Cuando la virtud, en efecto, se ocupa de lo que se debe y no se debe hacer, se denomina «sabiduría práctica»; cuando pone en orden en el apetito y define la medida y la oportunidad de los placeres, «templanza»; cuando se ejercita en los tratos sociales y en los contratos, «justicia», de igual manera que el cuchillo es uno, pero corta ya una cosa, ya otra, y el fuego actúa sobre materias diversas, gozando de una naturaleza única [51].

484 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* I, pág. 376 Pott. [*S.V.F.* I 376]

Si miramos, pues, con cuidado, la virtud es una sola en potencia. Pero, por accidente, llámase «sabiduría práctica» cuando le corresponde ocuparse de estos asuntos; «templanza», cuando de estos otros; «valentía» o «justicia», cuando de estos otros... de igual manera que a un único y mismo dracma, entregado al dueño de una nave, se llama «flete»; al recaudador, «impuesto»; al casero, «alquiler»; al maestro, «honorarios»; al vendedor, «prenda». Cada... virtud, denominada sinónimamente, es causa sólo de aquello que de ella misma resulta; del uso común de las mismas nace la vida feliz. Porque no somos felices [sólo] de nombre, cuando llamamos «felicidad» a la vida recta, y «feliz» al alma perfectamente ordenada [52].

[51] «Plutarco pone la doctrina de Aristón en relación con la de Menedemo, fundador de la escuela de Eretria», dice FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 22). Y añade: «Con justicia se ha observado la afinidad de esta doctrina con la megárica acerca de la unidad del bien» (cf. ARISTÓT., *Metafís.* 1046 b 29; PLAT., *Sof.* 246-248; CIC., *Acad. post.* 42).

485 PORFIRIO, *Sobre las facultades del alma,* en ESTOBEO, *Églogas* I, pág. 347, 21 W [*S.V.F.* I 377]

Se trata de bosquejar las potencias del alma. Y, en primer lugar, Aristón pasa revista a las investigaciones llevadas a cabo por los antiguos y las que más tarde realizaron los maestros, y establece que el alma posee una potencia comprensiva, la cual se divide en dos partes. Dice, como la mayoría, que una de ellas es movida por medio de alguno de los órganos sensoriales. A ésta se la llama «sensitiva» y constituye el principio de las sensaciones particulares. La otra opera siempre por sí misma, aparte de los órganos. Ésta, en los [animales] irracionales no tiene un nombre especial (porque no existe en ellos en absoluto o es sumamente débil y demasiado oscura), pero en los racionales, en los cuales se manifiesta principal o exclusivamente, se denomina «inteligencia» [53].

486 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 37 [*S.V.F.* I 378]

La doctrina de Aristón, que fue discípulo suyo [de Zenón], no incurre en un menos grave error, al considerar que la forma de Dios no puede conocerse; dice que en los dioses no hay conocimiento y pone enteramente en duda que Dios sea un ser animado [54].

[52] Cf. notas 50 y 51 así como CIC., *Sobre el hado* 17.

[53] La oposición absoluta entre conocimiento sensitivo y orgánico y conocimiento intelectivo y supraorgánico es, sin duda, una interpretación del neoplatónico Porfirio y no corresponde al pensamiento del propio Aristón, cuya psicología y gnoseología estoicas rechazan todo dualismo propiamente tal.

[54] Aquí también Aristón podría ser asimilado a los megáricos, descendientes de los eleatas y de Jenófanes de Colofón. Estilpón fue condenado al exilio por su actitud crítica frente a los dioses de la religión estatal (DIÓG. LAERCIO, II 113-120).

487 Jámblico, *Sobre el alma,* en Estobeo, *Églogas* II 382, 18 W [*S.V.F.* I 379]

Acerca de la asociación de las almas con los dioses surgió cierta controversia, porque mientras algunos dicen que es imposible que los dioses se mezclen con las almas retenidas en los cuerpos, otros sostienen que hay una única ciudadanía común a las almas puras, aun cuando moren todavía en los cuerpos, y a los dioses. Algunos les atribuyen relaciones habituales sólo con los genios o también con los héroes, [de los cuales] unos, sin duda, son mejores (los considera así Platón por la pureza, la elevación y la perfección del alma); otros, peores, y se alejan en sentido contrario. De acuerdo con los estoicos [la unión] se basa en la comunidad y en la magnífica hermosura de la naturaleza [humana]; de acuerdo con los peripatéticos, en la armonía conforme a la naturaleza y en la vida intelectual por encima de la naturaleza humana; de acuerdo con Herilo, en la ciencia; de acuerdo con Aristón, en la indiferencia [55]; de acuerdo con Demócrito, en el decoro; de acuerdo con otros, en cierta porción de lo bello, como en la imperturbabilidad, según Jerónimo.

488 Plutarco, *Vida de Demóstenes* 30 [*S.V.F.* I 380]

El mismo Aristón refiere que él tomó el veneno de la caña [de escribir], según se dice [56].

489 Plutarco, *Vida de Demóstenes* 10 [*S.V.F.* I 381]

Aristón de Quíos transmitió cierta opinión de Teofrasto en torno a los oradores. Al preguntársele qué le parecía Demóstenes como orador, dijo: «Digno de la ciudad», y [qué le parecía] Demades: «Superior a la ciudad». El mismo filósofo refiere que Polieucto de Esfeto, uno de los que entonces gobernaban en Atenas, sostenía que Demóstenes era el mayor de los oradores, pero Foción era todavía más capaz, pues expresaba gran entendimiento con pocas palabras [57].

490 Plutarco, *Sobre que el filósofo debe conversar especialmente con los hombres de Estado* 1, 776 c [*S.V.F.* I 382]

También Aristón de Quíos, al escuchar que los sofistas hablaban mal de él porque dialogaba con cualquiera que quisiera hacerlo, dijo: «Es conveniente que también las fieras escuchen palabras que mueven a la virtud».

491 Estobeo, *Florilegio* XIII 40, vol. I, pág. 462 Hense, 13, 22 Mein. [*S.V.F.* I 383]

De los *Homónimos* de Aristón: «Cosa parecida es quitar del ajenjo lo amargo y del discurso la libertad sin prejuicios» [58].

492 Estobeo, *Florilegio* XIII 57, vol. I, pág. 465 Hense, 13, 39 Mein. [*S.V.F.* I 384]

De los *Homónimos* de Aristón: a uno que se quejaba: «Te burlas de mí en exceso» –le dijo– «porque también a los enfer-

55 Lo que hace a las almas humanas iguales a los dioses y conciudadanas de éstos es, según Aristón, la indiferencia ante todo lo que no sea la virtud y el vicio. La indiferencia *(adiaphoría)* viene a ser así el rasgo característico de los seres divinos.

56 Según Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 312) este fragmento y el siguiente provienen probablemente de la obra *Contra los retóricos,* mencionada en el catálogo de Diógenes Laercio.

57 No cabe duda de que Aristón, aunque filosóficamente opuesto al peripatético Teofrasto, acogió algunas opiniones particulares de éste, que le permitían atacar el arte retórica. El juicio por el cual se considera a Demades, orador ático del siglo IV a. C. (cuyos fragmentos editó Blass en 1888, junto con los de Dinarco), como superior de Demóstenes tal vez tenga en Teofrasto una motivación política. Polieucto de Esfeto, también orador ateniense, perteneció como Demóstenes al partido antimacedónico (cf. P. Treves, *Real-Encycl.* XXI, 2 [1952], cols. 1614-1616) y opinaba que este último era el más ilustre de los oradores, pero que era aventajado en concisión y laconismo por Foción.

58 «La libertad sin prejuicios» traduce el término griego *parrhēsía,* que los atenienses consideraban como virtud y privilegio propio *(Hipp.* 422).

mos del bazo les son útiles las comidas amargas y ásperas, y perjudiciales las dulces» [59].

493 Plutarco, *Sobre cómo se debe escuchar* 8, 42 b [*S.V.F.* I 385]

Ni del baño ni del discurso que no limpian –dice Aristón– se saca nada útil [60].

494 Estobeo, *Florilegio* 79, 44 Mein. [*S.V.F.* I 386]

De los *Homónimos* de Aristón: «Los recién salidos de la filosofía, al atacar a todos, empezando por los propios padres, padecen [el mismo mal] que los perros nuevos, que no sólo ladran a los extraños sino también a los de adentro» [61].

495 Estobeo, *Églogas* II, pág. 215, 20 W [*S.V.F.* I 387]

De los *Homónimos* de Aristón: «Dicen que el comino se debe sembrar blasfemando, pues así nace bien. También es preciso que los jóvenes sean educados con burlas, pues así llegarán a ser de provecho» [62].

[59] El sabor dulce era tenido como nocivo para los enfermos del bazo (cf. Dioscórides I 87).

[60] «Plutarco aplica la sentencia al sentido de confort, de alivio y de satisfacción que debe experimentar el joven al salir de la lección de un verdadero maestro, de quien sabe que ha de sacar un provecho que durará toda la vida», comenta Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 27).

[61] Aristón se refiere al fanatismo que caracteriza a todo converso y a todo neófito de una secta.

[62] El comino es planta silvestre *(lagoecia cuminoeides)* mencionada por Dioscórides (III 60) (cf. Hipócr., *Sobre las enfermedades agudas* 23). En uso proverbial se dice de un avaro que «muerde un comino» (Sofr., 110). La receta que Aristón menciona forma parte sin duda de la agronomía popular y folclórica y tiene tal vez origen en el hecho de que la semilla del comino es de muy exiguo tamaño y se supone que es preciso insultarla para que se desarrolle y origine una planta robusta. En el *Nuevo Testamento* se menciona al comino como hortaliza de escaso valor: «escribas que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis... la justicia» (Mt., 23, 33).

496 Séneca, *Epístolas* 36, 3 [*S.V.F.* I 388]

Aristón decía que el adolescente triste le gustaba más que el risueño y agradable para el vulgo. Porque llega a ser buen vino el que nuevo parecía duro y áspero, pero no resiste al tiempo el que en la vasija [ya] agradaba [63].

497 Plutarco, *Consejos para conservar la salud* 20, 133 c [*S.V.F.* I 389]

Los consejos de los instructores deportivos y las palabras de los maestros de gimnasia dicen siempre que tener conversaciones literarias durante la comida arruina la digestión y produce dolor de cabeza. Debemos tener esto en cuenta cuando intentamos resolver [el problema] del Indio o razonar acerca [del argumento] del Dominador durante la comida... Pero, si no nos permiten investigar alguna otra cosa, filosofar o leer mientras comemos algo bello y útil, que resulte atractivo por el placer y el deleite que comporta, les rogaremos que dejen de fastidiar y vayan a explicarles esas cosas, en los pórticos de los gimnasios y en las palestras, a los atletas que, habiendo arrojado los libros y estando habituados a pasar siempre el día entre bromas y bufonadas, han llegado a hacerse, según decía el ingenioso Aristón, como las columnas del gimnasio, brillantes y pétreos [64].

498 Plutarco, *Amatorio* 21, 766 f [*S.V.F.* I 390]

Un carácter puro y ordenado se hace patente en la belleza y la gracia de la forma, como un buen calzado revela la buena contextura del pie, según Aristón [65].

[63] Esto es, el vino antes de ser añejado en toneles o ánforas.

[64] Con la palabra «pétreos» *(lithínoi)* se indica, como anota Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 28), el más alto grado de insensibilidad.

[65] La idea parece haber sido inspirada por el maestro Zenón (Diog. Laercio, VII 129; Estob., *Égl.* II 115, 1; Cic., *De finibus* III 68). Wehrli, sin embargo, considera el fragmento ajeno a Aristón, por su carácter platonizante.

499 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 24, 8 W [*S.V.F.* I 391]

De Aristón: Aristón comparaba los discursos de los dialécticos con las telas de araña que no tienen utilidad alguna pero están hechas con mucho arte [66].

500 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 22, 22 W [*S.V.F.* I 392]

De los *Homónimos* de Aristón: «Quienes profundizan en la dialéctica se parecen a los que mastican cangrejos, los cuales trabajan por poca comida en torno a muchos huesos» [67].

501 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 23, 15 W [*S.V.F.* I 393]

De Aristón: «Decía Aristón que la dialéctica se parece al barro que hay en los caminos, el cual, aunque no tiene utilidad alguna, se adhiere a los caminantes» [68].

502 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 24, 12 W [*S.V.F.* I 394]

De los *Homónimos* de Aristón: «El heléboro, tomado entero, purifica; enteramente desmenuzado, ahoga. Así sucede también con la argumentación sutil en la filosofía» [69].

[66] También aquí Aristón se inspira directamente en los escritos de Zenón (ESTOB., *Égl.* II 2, 12).

[67] Este fragmento parece originado en la misma fuente que el anterior (esto es, en los escritos del fundador de la Stoa).

[68] Alude Aristón a la fascinación que ejercía en su época la dialéctica entre los filósofos (megáricos, académicos, peripatéticos e inclusive estoicos, como Crisipo).

[69] El fragmento tiene el mismo fin que el anterior y pretende reducir el uso de la dialéctica a su parte general, desechando las argumentaciones sutiles, propias de los megáricos. El heléboro es planta medicinal mencionada por HIPÓCRATES (*Sobre las enfermedades agudas* 23; *Aforismos* 4, 13) y por el botánico TEOFRASTO (*Hist. plant.* 9, 10, 1). Se usaba contra la locura.

503 ESTOBEO, *Florilegio* XX 69, vol. I, 554 Hense [*S.V.F.* I 395]

De Aristón: «La ira engendra la injuria, de modo que ésta no tiene una madre agradable» [70].

504 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 218, 7 W [*S.V.F.* I 396]

De los *Homónimos* de Aristón: «El piloto no se mareará en un barco grande ni en uno pequeño; los inexpertos, por el contrario, en uno y otro. De igual modo, el [hombre] instruido no se turba ni en la riqueza ni en la pobreza; el no instruido, en una y otra» [71].

505 ESTOBEO, *Florilegio* 94, 15 Mein. [*S.V.F.* I 397]

De los *Homónimos* de Aristón: «Así como al beber el mismo vino, unos profieren indecencias y otros se tranquilizan, así también la riqueza...» [72].

506 PLUTARCO, *Vida de Catón* 18 [*S.V.F.* I 398]

Creen los más que es falta de riqueza la imposibilidad de ostentación, ya que se hace ostentación de las cosas superfluas, no de las necesarias. Se dice que el filósofo Aristón se asombraba en gran manera de que los poseedores de cosas superfluas fueran considerados más felices que los dueños de cosas necesarias y útiles.

[70] «No parece que la injuria o la maledicencia *(kakología)* sea considerada aquí, como en TEOFRASTO *(Car.* 28), como una tendencia o disposición hacia el mal. Se trataría de una maledicencia ocasional, engendrada por la ira», anota FESTA *(op. cit.,* vol. II, págs. 29-30).

[71] El hombre «instruido» es sinónimo del hombre «virtuoso», ya que, para Aristón, la virtud consiste en la ciencia (del bien y del mal).

[72] El texto está incompleto, pero es fácil conjeturar lo que falta: así como el vino causa en ciertos sujetos un efecto negativo y en otros uno positivo, así los bienes materiales pueden ser ocasión del vicio o de la virtud.

507 Estobeo, *Florilegio* 119, 18 Mein. [*S.V.F.* I 399]

De los *Homónimos* de Aristón: «Muchos sabios ancianos aman la vida. Porque también quienes se casan tarde aman la vida, a fin de poder educar a sus hijos, y aquellos que han llegado tarde a poseer la virtud por aspirar a desarrollarla» [73].

508 Estobeo, *Florilegio* 67, 16 Mein. [*S.V.F.* I 400]

De Aristón: «La ley de los espartanos establece castigos: primero, para el celibato; segundo, para el matrimonio tardío, y tercero y más grande, para el matrimonio ilegítimo» [74].

509 Plutarco, *Sobre la curiosidad* 4, 516 f [*S.V.F.* I 401]

Y, entre todos los vientos detestamos principalmente, como dice Aristón, aquellos que levantan nuestros vestidos. Pero el hombre curioso no sólo arrebata al prójimo mantos y túnicas sino que también arranca paredes, abre puertas de par en par... [75].

510 Plutarco, *Consejos políticos* 10, 804 e [*S.V.F.* I 402]

El fuego, en efecto, dice Aristón, no produce humo, ni la gloria, envidia, si directa y rápidamente empiezan a brillar; quienes prosperan paulatina y lentamente son asaltados de una y otra parte [76].

[73] Cuando dice «sabios ancianos» *(sophoì gēraioí)* se refiere, sin duda, a aquellos que recién en su ancianidad alcanzan la sabiduría.

[74] Wehrli sostiene que este fragmento no es de Aristón el estoico sino de su homónimo el peripatético *(Die Schule des Aristoteles,* Basilea-Stuttgart, VI, 1969, pág. 662).

[75] También este fragmento es atribuido por Wehrli *(loc. cit.)* a Aristón de Ceo, aunque sin muy sólidos argumentos.

[76] Según Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 31) «sólo la primera parte del período, es decir, la que contiene el paralelo fuego-humo = gloria-envidia, pertenece a Aristón», mientras la segunda parte es de Plutarco.

511 Plutarco, *Si es más útil el agua o el fuego* 12, 958 d [*S.V.F.* I 403]

Del poco tiempo y vida que se les concede a los hombres dice Aristón que el sueño, como un recaudador de impuestos, se lleva la mitad [77].

[77] El tema de la brevedad de la vida es encarado de manera más optimista por el estoico Séneca, quien sostiene *(De brevitate vitae)* que la vida es de por sí bastante larga, pero que nosotros la hacemos breve por nuestras superficialidades e inconsciencia, mientras Aristón advierte que, de cualquier manera, el sueño nos quita la mitad, queramos o no, como un agente fiscal o duro telonario.

I A

APOLÓFANES

512 DIÓGENES LAERCIO, VII 140 [*S.V.F.* I 404]

Trataron sobre el vacío Crisipo, en el *Sobre el vacío* y en la primera parte de las *Artes físicas,* y Apolófanes en la *Física*[78].

513 TERTULIANO, *Sobre el alma* 14 [*S.V.F.* I 405]

[El alma] es dividida ahora por Platón en dos partes... inclusive en ocho en manos de Crisipo; inclusive en nueve en manos de Apolófanes[79].

---

[78] Cf. E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* París, 1925, págs. 41-53.

[79] La división del alma en dos partes en la filosofía de PLATÓN contrasta con la conocida tripartición que encontramos en la *República* (608 D, 612 A). Pero ARISTÓTELES *(Magna Moralia* 1182 a) habla de una dicotomía psíquica en Platón. Tal dicotomía tiene su origen en el texto mismo del *Timeo,* donde se mencionan una parte mortal y otra inmortal. Crisipo dividía el alma en ocho partes: la razón o parte directiva *(hēgemonikón),* los cinco sentidos, la facultad vocal y la generativa. A estas ocho añadía probablemente Apolófanes la memoria.

514 DIÓGENES LAERCIO, VII 92 [*S.V.F.* I 406]

Apolófanes, en efecto, dice que hay una sola [virtud]: la sabiduría práctica [80].

515 *Fragmentos herculanenses* 271 Scott, Pap. 19-698, ANÓNIMO, *Sobre la sensación* 15

... en tiempos, que hay una sola sensación o que ella participa de la memorias. Apolófanes, engañado por lo probable, evitó incluir la memoria [entre los sentidos], pero admitió [la idea] de hacerla participar en una analogía [con la sensación] [81], al punto de atribuirle a ésta una representación de lo que ya no existe, como si, para salvar la evidencia, fuera preciso añadir otras evidencias.

516 ATENEO, VII 281 d [*S.V.F.* I 408]

Y Apolófanes (éste era también seguidor de Aristón) en [su obra] *Aristón* –pues así había titulado su libro– hace patente el amor de su maestro por el placer [82].

---

80 Esta tesis ética de Apolófanes concuerda en esencia con las de Zenón y Aristón (y, en definitiva, también con la de Sócrates) al respecto. Después se apartará de ella Crisipo (PLUTARCO, *Sobre la virt. mor.* 2, 441 a), pero no sin contradecirse, en cuanto admite la doctrina de Zenón (PLUTARCO, *Sobre las contr. est.* 7, 1034 d).

81 FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 316) interpreta la palabra *diaísthēsis* como un «sentir a través» y en la sensación presente intuir una sensación pasada.

82 No hay por qué rechazar como contradictorio este testimonio de Apolófanes acerca de su maestro Aristón: para éste el placer era algo indiferente (ni bueno ni malo), y puesto que no tenía razones para evitarlo, puede pensarse que se dejara llevar por inclinaciones y tendencias naturales.

II

HÉRILO DE CALCEDONIA

517 DIÓGENES LAERCIO, VII 165 [*S.V.F.* I 409]

Hérilo de Calcedonia [83] [siguen las doctrinas]. Sus obras son poco extensas, pero llenas de fuerza, y comprenden refutaciones [de las ideas de] Zenón. Se dice que cuando era muchacho muchos estaban enamorados de él y que Zenón, queriendo alejarlos, obligó a Hérilo a raparse, con lo cual aquéllos se alejaron [84].

Los libros son los siguientes:

Sobre el ejercicio.
Sobre las pasiones.
Sobre la conjetura.

---

83 FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 38) considera a Hérilo originario de Cartago. Sigue en ello a VON ARNIM *(op. cit.,* vol. I, pág. 91). Pero hoy prevalece, como dice ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 314, n. 98), la lección «de Calcedonia».

84 FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 39) supone que Hérilo era un joven esclavo por su origen cartaginés y por el hecho de que Zenón lo obligó a raparse. La conjetura no tiene muy sólido fundamento, puesto que la autoridad de un maestro y escolarca bastaba para imponer el corte de cabello a un discípulo.

Legislador.
Partero.
Contradictor.
Maestro.
Preparador.
Juez.
Hermes.
Medea.
Diálogos.
Tesis éticas.

518 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXXVI [*S.V.F.* I 410]

Hérilo, pues, como dice Apolonio, muy notable...

519 DIÓGENES LAERCIO, VII 165 [*S.V.F.* I 411]

Hérilo, el calcedonio, afirmaba que el fin es la ciencia, es decir, el vivir siempre relacionándolo todo con la vida conforme a la ciencia y no engañándose con la ignorancia [85]. La ciencia es un hábito de acoger imágenes que no suscita reparos en la razón. A veces decía que el fin no es algo [determinado] sino que varía según las circunstancias y los asuntos, como si el mismo bronce se convirtiera en estatua de Alejandro o de Sócrates. El fin se diferencia de lo subordinado al fin, pues a éste lo buscan inclusive quienes no son sabios; a aquél, sólo el sabio. Las cosas intermedias entre la virtud y el vicio son indiferentes [86].

[85] El vivir refiriéndolo todo a la ciencia implica que, para Hérilo, la ciencia no es un saber puramente teórico, como opinan muchos autores antiguos, sino un saber práctico, en el mismo sentido en que lo es el de Sócrates, a quien Brunschwig considera como el inventor de la razón práctica.

[86] En esto coincidía, como no dejan de advertir las fuentes antiguas, con su condiscípulo Aristón.

520 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 40 [*S.V.F.* I 412]

De ninguna manera se puede, pues, introducir la virtud a no ser que todas las cosas que ella acoja o rechace se vinculen con una [virtud] suprema. Porque si las olvidamos enteramente, caeremos en los vicios y pecados de Aristón y olvidaremos los principios que hemos asignado a la virtud misma; y si no los olvidamos pero tampoco los vinculamos con el fin del bien supremo, no nos alejaremos mucho de la ligereza de Hérilo. Hemos de comprender, pues, los planes de las dos vidas. Aquél, en efecto, hace del mayor de los bienes dos cosas separadas que, para ser verdaderas, deberían unirse; mientras aquí de tal modo se separan que están aisladas, y nada puede ser peor que esto [87].

521 CICERÓN, *Académicos primeros* II 129 [*S.V.F.* I 413]

Paso por alto aquellas [doctrinas] que parecen ya abandonadas; a Hérilo que pone el bien supremo en el conocimiento y la ciencia, el cual, aunque ha sido discípulo de Zenón, ves cuánto de él ha disentido y cuán poco de Platón [88].

522 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 43 [*S.V.F.* I 414]

Hérilo, reduciéndolo todo a la ciencia, vio un cierto bien, pero no el supremo ni aquel por el cual se puede regir la vida.

[87] Cicerón interpreta, erróneamente sin duda, la posición de Hérilo como si éste separara de un modo radical la actividad teórica (la ciencia) de la actividad práctica (la virtud). Más bien parece que lo que hace el estoico calcedonio es reducir de un modo absoluto las virtudes a la ciencia, con lo cual ésta asume el carácter de ciencia práctica. Lo que Hérilo separa enteramente es el bien (ciencia = virtud) de las demás cosas que no son fines sino medios.

[88] Cicerón supone que la ciencia consiste para Hérilo en la contemplación *(theōría)* de las Ideas, como era el caso de Platón, y que identificaba la pura contemplación de la verdad con el bien supremo (como era el caso de Aristóteles). Sin duda, si ésta hubiera sido su posición, habría que situarlo más cerca

Así, éste ya antes ha sido rechazado. Después de Crisipo, en efecto, [ya] realmente no se lo ha discutido [89].

523 Cicerón, *Sobre el orador* III 62 [*S.V.F.* I 414]

Hubo también otras clases de filósofos, casi todos los cuales se llamaban socráticos: los eretríacos, los herilianos, los megáricos, los pirrónicos. Pero ellas, por la misma violencia y las disputas, hace ya mucho que se han quebrado y extinguido.

524 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* III 9, 31 [*S.V.F.* I 415]

Pero son también sumamente absurdos tanto los que dijeron que el bien supremo consiste en vivir con ciencia como los que [sostuvieron] que no hay diferencia alguna entre las cosas y que el sabio es feliz al no anteponer ninguna cosa a ninguna otra por su importancia [Hérilo y Aristón] [90].

525 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 36 [*S.V.F.* I 416]

... o abrazarían, como lo hizo Hérilo, el conocimiento de la propia alma y abandonarían la acción.

526 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 23 [*S.V.F.* I 417]

Y Hérilo, si así pensaba, que nada bueno hay fuera de la ciencia, eliminó toda razón de proponerse algo y todo hallazgo del deber.

de Platón (y de Aristóteles) que de Zenón, su maestro. Pero todo parece indicar que se trata de un equívoco.

[89] Cicerón no se cansa de señalar la obsolescencia de la doctrina de Hérilo.

[90] En éste y los cuatro fragmentos siguientes, Cicerón (seguido aquí por Clemente de Alejandría) insiste en su equívoca interpretación de la doctrina de Hérilo, considerando que para éste el fin último y el bien supremo (y único) consiste en el conocimiento teórico, colocando toda elección moral y toda acción en el rango de las cosas indiferentes.

527 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 37 [*S.V.F.* I 417]

Hérilo, cautivado por esto solo, sostuvo que la ciencia es el bien supremo y que ninguna otra cosa se debe buscar por sí misma.

528 Cicerón, *Sobre los deberes* I 6 [*S.V.F.* I 418]

Porque la doctrina de Aristón, de Pirrón y de Hérilo ya antes ha sido reprobada. Ellos, sin embargo, habrían tenido derecho a discutir acerca del deber si hubieran dejado espacio para alguna elección entre las cosas, de manera que hubiese alguna posibilidad de encontrar el deber.

529 Clemente de Alejandría, *Strómata* II, pág. 497 Pott. [*S.V.F.* I 419]

¿O tendría que traer a colación las [doctrinas] de Hérilo? Hérilo establece que el fin es el vivir conforme a la ciencia.

530 Jámblico, *Sobre el alma,* en Estobeo, *Églogas* II, pág. 382, 18 W [*S.V.F.* I 420]

[Entre los genios] unos son buenos, escogidos, según Platón para la purificación, la elevación y el perfeccionamiento del alma; otros, malos, destinados a lo contrario; según los estoicos, para la comunidad y la belleza que depende de la naturaleza; según Hérilo, para la ciencia.

531 Lactancio, *Instituciones divinas* III 7 [*S.V.F.* I 421]

El bien supremo de Hérilo es la ciencia; el de Zenón, vivir de acuerdo con la naturaleza; el de algunos estoicos, seguir la virtud [91].

[91] En realidad, el bien supremo de Hérilo (la ciencia) no difiere esencialmente del de Zenón (vivir de acuerdo con la naturaleza) ni del de los otros estoicos (seguir la virtud). Se trata de términos sinónimos.

III

DIONISIO DE HERACLEA

(LLAMADO «EL QUE CAMBIÓ DE PARECER»)

532 DIÓGENES LAERCIO, VII 166 [*S.V.F.* I 422]

Dionisio, «el que cambió de parecer»[92], dijo que el fin es el placer a causa de su condición de enfermo de los ojos. Puesto que sufría enormemente, dejó de decir que el dolor es algo indiferente. Era hijo de Teofanto, de la ciudad de Heraclea. Fue discípulo, según dice Diocles, primero de Heraclides su conciudadano[93]; después de Alexino[94] y de Menedemo[95]; y,

---

[92] «El que cambió de parecer *(ho metathémenos)* es el apodo denigratorio que la tradición estoica y no estoica añade al nombre de Dionisio de Heraclea.

[93] Heraclides Póntico fue miembro de la escuela de Platón y más tarde de la de Aristóteles. Vivió durante el siglo IV a. C. De él conservamos una serie de fragmentos que ha recogido WEHRLI *(Die Schule des Aristoteles,* Heft VII, págs. 7-54).

[94] Alexino de Élide vivió entre los siglos IV y III a. C. y perteneció a la escuela de Mégara. Atacó con fuerza las doctrinas de Zenón (cf. K. DÖRING, *Die Megariker,* Amsterdam, 1927, págs. 21-27 y 115-123).

[95] Menedemo de Eretria vivió también entre los siglos IV y III a. C. Fue discípulo de Estilpón, en Élide. Allí conoció a Plisteno, Mosco y Arquipilo, sucesores de Fedón. Trasladó después la sede de la escuela fundada por éste a

finalmente, de Zenón. Y habiendo sido desde el principio amante de las letras, se ejercitó en toda clase de poemas, y después aceptó inclusive a Arato y lo emulaba [96]. Habiéndose alejado de Zenón, se acercó a los cirenaicos. Frecuentaba los prostíbulos y se entregaba abiertamente a los placeres. Habiendo vivido cerca de ochenta años, acabó por hambre.

Se le atribuyen los siguientes libros:
Sobre la impasibilidad (dos libros).
Sobre el ejercicio (dos libros).
Sobre el placer (cuatro libros).
Sobre la riqueza, el premio y el castigo.
Sobre las relaciones del hombre.
Sobre la prosperidad.
Sobre los antiguos reyes.
Sobre las cosas dignas de alabanza.
Sobre las costumbres de los bárbaros.

533 Diógenes Laercio, VII 23 [*S.V.F.* I 423]

[Sobre Zenón]. Como Dionisio, el que cambió de parecer, le preguntase por qué sólo a él no lo reprendía, le respondió: «Porque no creo en ti» [97].

Eretria. Al modo de los megáricos intentó una síntesis entre moral socrática y ontología eleática (unidad de la virtud = unidad del ser). Según Cicerón, para él y sus discípulos, los eretríacos, «todo bien estaba situado en la mente y en la agudeza de la misma, por la cual se podía discernir la verdad» *(omne bonum in mente positum et mentis acie qua verum cerneretur) (Acad. post.* 42, 129). Cf. Dióg. Laercio, II 125-144; W. Nestle, *Die Sokratiker,* Aalen, 1968, págs. 178 y sigs.

[96] Arato de Soles, poeta y astrónomo del siglo III a. C., estuvo vinculado con la escuela estoica. Su poema *Fenómenos* fue traducido al latín por Cicerón (cf. J. Martin, *Arati Phaenomena,* Florencia, 1956; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos,* Berlín, vol. II, págs. 274 y sigs.).

[97] «La anécdota tiene el aire de haber sido forjada después de la defección de Dionisio del estoicismo, cuando evidentemente Zenón ya no existía y la escuela estaba dirigida por Cleantes, para mostrar que Zenón había intuido la poca firmeza de aquel discípulo suyo», anota Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 50).

534 Anónimo, *Vida de Arato* [*S.V.F.* I 424]

Estuvo con Tolomeo Filadelfo y fue discípulo de Dionisio de Heraclea... [98].

535 Diógenes Laercio, V 92 [*S.V.F.* I 425]

También Dionisio, el que cambió de parecer (o, según algunos, Espíntaro) al escribir el *Partenopeo,* lo editó con el nombre de Sófocles. Éste [Heraclides Póntico], sin embargo, habiéndolo creído, lo utilizó en uno de sus escritos como testimonio de Sófocles. Dionisio, al enterarse, le hizo notar el hecho y como aquél negase y desconfiase, le mandó que observara las letras iniciales y obtuvo «Páncalo» [99]. Éste era el amado de Dionisio. Y como, todavía dudando, aquél dijese que eso podía ser atribuido al azar, Dionisio de nuevo replicó: «También encontrarás esto:

A– Mono viejo no se caza con trampa.
B– Se caza, pero se caza después de un tiempo».

Y [encontrarás] además esto: «Heraclides no sabe de letras». Aquél se avergonzó [100].

---

[98] Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 278, n. 28) supone que Arato no fue discípulo sino condiscípulo de Dionisio. Pero el verbo *scholádsō* con dativo, tal como lo usa el anónimo autor de la *Vita Arati,* significa «seguir las lecciones» de un maestro (cf. Filodemo, *Academicorum Index* 89 Mekler).

[99] «Las letras iniciales de los versos, que podían formar palabras o frases o versos enteros, según la intención del autor. En la anécdota tenemos un ejemplo típico del uso de este expediente como garantía de la propiedad literaria», anota Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 50).

[100] Isnardi Parente corrige el texto de Von Arnim, poniendo *oud'ēschýnthē,* en lugar de *ho d'ēschýnthē* y traduce, en consecuencia: «Eraclide non sa le lettere e non se ne vergogna». Y añade: «Como se ve, la atribución del episodio a Dionisio es dudosa; el mismo corría también bajo el nombre del poeta Espíntaro, trágico contemporáneo de Dionisio» *(op. cit.,* vol. I, pág. 279, n. 31).

536 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXIX [*S.V.F.* I 426]

Dionisio, en efecto, el que cambió de parecer...

537 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXX [*S.V.F.* I 426]

[Dionisio] al medio con gran voz gritaba, sobre todo porque veía a los demás callados y vacilantes. De la misma manera que los que no se calmaban y se agitaban... [101].

538 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXXII [*S.V.F.* I 427]

[Enseña por tanto] que el dolor se debe evitar; que el placer es meta y fin. Se convirtió también en polígrafo, llegando casi a las ochenta mil [líneas]. Muchos opinaban que no era capaz de comprender y de utilizar el lenguaje...

539 ATENEO, X 437 e [*S.V.F.* 428]

Antígono de Caristo, en la *Vida de Dionisio de Heraclea,* apodado «el que cambió de parecer», dice que Dionisio, mientras celebraba junto con sus familiares la fiesta de las Libaciones, al no poder usar, a causa de la vejez, la prostituta que le habían puesto al lado [102], devolviéndola a los comensales, dijo:

No puedo tender el arco: que otro lo tome [103].

[101] VON ARNIM *(op. cit.,* vol. II, pág. 94) anota: «Parece que se pinta a Dionisio atormentado por agudísimos dolores y tal vez rogando a sus amigos con grandes gritos que lo maten o lanzando otros gritos que chocan con la filosofía de Zenón».

[102] La anécdota referida por Antígono de Caristo parece confirmar lo que dice DIÓGENES LAERCIO (VII 166) acerca de la frecuentación de prostíbulos por parte de Dionisio.

[103] HOM., *Od.* XXI 152.

540 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXXIII [*S.V.F.* I 429]

Habiendo abrazado a sus amigos, y recostado en una artesa, [Dionisio] murió.

541 ATENEO, VII 281 [*S.V.F.* I 430]

¿Qué debe decirse acerca de Dionisio de Heraclea, el cual, habiéndose despojado sin más de la túnica de la virtud, la cambió por otra bordada de flores y se alegraba de que lo llamaran «el que cambió de parecer», puesto que, ya viejo, se había alejado de las doctrinas del Pórtico, y había dado un brinco hacia Epicuro? [104]. No sin gracia decía de él Timón:

cuando entraba el ocaso comenzó a endulzarse:
hay tiempo de amar, tiempo de casarse, tiempo de dejarlo [*todo*] [105].

542 LUCIANO, *Doble acusación* 20-21 [*S.V.F.* I 430]

Hasta esperó que algo de la enfermedad lo ayudara respecto a los discursos sobre la constancia, ya que había padecido dolores y estado enfermo y un sufrimiento más verdadero lo había afectado, [Dionisio], al ver que su cuerpo filosofaba contra el Pórtico y enseñaba principios opuestos, confió en aquél más que en éstos... [106].

[104] Ateneo opina que Dionisio pasó del estoicismo al epicureísmo; DIÓGENES LAERCIO, en cambio, dice (VII 167) que se adhirió a la escuela cirenaica. Lo más probable es que, como piensa Von Arnim, no hiciera ni una ni otra cosa, sino que adoptara una posición propia, como la que adoptaron Hérilo y Aristón, aunque su disenso fuera mucho más radical que el de éstos.

[105] TIMÓN, frag. 17 DIELS.

[106] La idea de filosofar con el cuerpo, dándole prioridad sobre la mente, parece predecir desde lejos una actitud cara a Nietzsche.

543 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* V 94 [*S.V.F.* I 431]

Nos parece que aquel Dionisio de Heraclea se separó escandalosamente de los estoicos a causa de un dolor de los ojos. ¡Como si, en verdad, hubiera aprendido de Zenón a no sentir dolor cuando lo sentía! Había oído y, sin embargo, no había comprendido que aquello no constituye un mal, puesto que no es algo vergonzoso y que debe ser sobrellevado por un varón.

544 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* II 60 [*S.V.F.* I 432]

... hombre verdaderamente inconstante, Dionisio de Heraclea, habiendo aprendido de Zenón a ser fuerte, fue arrastrado por el dolor. Porque cuando enfermó de los riñones, en medio de sus lamentaciones exclamaba que eran falsas las cosas que antes había opinado sobre el dolor. Como Cleantes, su condiscípulo, le preguntara qué razón lo había apartado de la doctrina, respondió: «Porque si, después de haberme dedicado tanto a la filosofía, no puedo soportar el dolor, esto es prueba suficiente de que el dolor es un mal. Es así que he consumido muchos años en la filosofía y no puedo soportarlo. Por consiguiente, el dolor es un mal» [107].

545 CICERÓN, *Académicos primeros* II 71 [*S.V.F.* I 433]

Si aquel Dionisio de Heraclea hubiera comprendido... lo que durante muchos años sostuvo, creyendo a su maestro Zenón, que lo honesto es el único bien, o lo que después solía defender, que el término «honesto» carece de sentido y que el placer es el bien supremo.

[107] Por más que Dionisio prefiriera el filosofar del cuerpo, su mente elabora aquí un correcto silogismo hipotético.

546 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 18 [*S.V.F.* I 434]

De este modo, no sin penetración, comenta Dionisio de Heraclea, según creo, las quejas de Aquiles, en Homero:

Y mi corazón se hincha por entero con tristes iras,
cuando me veo despojado de honor y de toda gloria [108].

¿Está acaso en buenas condiciones una mano que tiene un tumor? ¿No se encuentra enfermo cualquier otro miembro hinchado y túrgido? Así, por consiguiente, el alma inflada e hinchada es viciosa [109]. El alma del sabio está siempre libre de vicio, nunca se hincha, nunca se inflama. Pero el alma airada lo hace. Por tanto, el sabio nunca se enoja. Porque si se enoja, también desea. Es propio, en efecto, del airado desear infligir el mayor dolor posible a quien le parece que lo ha ofendido. Y es preciso que quien esto desea, si lo consigue, se alegre en gran manera, de lo cual resulta que se alegrará del mal ajeno y, puesto que eso no es propio del sabio, tampoco lo será el enojarse. Porque si al sabio le conviniera la pesadumbre, también le convendría la iracundia, pero, puesto que está libre de ésta, también lo estará de la pesadumbre. En efecto, si el sabio pudiera caer en la pesadumbre, podría también [caer] en la envidia. Porque quien se duele de las desgracias de alguien, también se duele de la buena suerte, como Teofrasto, que, al deplorar la muerte de su camarada Calístenes, se angustia por la prosperidad de Alejandro y así dice que Calístenes cayó en manos de un hombre sumamente fuerte y afortunado pero que ignoraba de qué modo es preciso usar la buena suerte [110]. Por

[108] HOM., *Il.* IX 646.

[109] Von Arnim vincula esta idea con la definición de la ira que da ANDRÓNICO en su escrito *Sobre las pasiones* (*S.V.F.* III, pág. 96).

[110] Calístenes, historiógrafo, sobrino de Aristóteles y compañero de Teofrasto, acompañó a Alejandro en su campaña de Persia y fue condenado a

consiguiente, así como la misericordia es pesadumbre por la mala suerte de otro, la envidia es pesadumbre por la buena suerte de otro. A quien le cabe, pues, compadecer, le cabe también envidiar. Es así que al sabio no le cabe envidiar. Por tanto, tampoco compadecer [111]. Por eso, si el sabio acostumbrara a entristecerse, acostumbraría también a compadecerse. Lejos está, pues, del sabio la pesadumbre [112].

muerte por éste al negarse a la *proskýnēsis,* esto es, a la prosternación ante el soberano, ceremonia corriente entre los persas, pero que los griegos consideraban indigna de un hombre libre (cf. H. Swoboda, *Historia de Grecia,* pág. 252; W. W. Tarn, *Alexander the Great,* Boston, 1964, pág.79).

[111] Cicerón escribe *(Disp. tusc.* IV 17): «Se llama envidia la tristeza por el bien ajeno que en nada perjudica al envidioso; misericordia es la tristeza por la miseria de otro que sufre un perjuicio».

[112] Para Spinoza, profundamente influido por la moral estoica, la pesadumbre o tristeza surge del tránsito de una perfección mayor a otra menor y el odio es una suerte de tristeza que proviene de la idea de un mal externo *(Ethica* III, pr. 28, schol.). Afectos (pasiones) como el amor y la alegría *(laetitia),* que nacen del tránsito hacia una mayor perfección *(Ethica* III, pr. 11, schol.) son buenos; el odio, en cambio, la tristeza y la melancolía son moralmente malos (cf. G. Rodis-Lewis, *op. cit.,* pág. 98).

IV

PERSEO DE CITIO

547 Diógenes Laercio, VII 36 [*S.V.F.* I 435]

Muchos discípulos tuvo Zenón. Entre los más famosos estuvo Perseo, hijo de Demetrio, citiense, a quien algunos consideran un familiar y otros, uno de sus esclavos, enviado por el rey Antígono, de cuyo hijo Halcioneo había sido preceptor [113], para que le copiara libros. Como deseara, en cierta ocasión, Antígono someterlo a prueba, hizo que se le anunciara falsamente que sus campos habían sido desolados por los enemigos, y cuando él se mostró abatido, le dijo: «Ves que la riqueza no es algo indiferente».

Se le atribuyen los siguientes libros:

Sobre el reino.

La constitución lacedemonia.

Sobre el matrimonio.

Sobre la impiedad.

[113] Eliano *(Varia hist.* III 17), como se verá más adelante (552 = *S.V.F.* 439) refiere (pero sólo en modo condicional) que Perseo fue maestro del propio Antígono. La noticia de Diógenes resulta más verosímil.

Tiestes.
Sobre los amores.
Exhortaciones.
Diatribas.
Sentencias (cuatro libros).
Memorias.
Contra las leyes de Platón (siete libros).

548 *Suidas, s. v.* [*S.V.F.* I 436]

Perseo, citiense, filósofo estoico, fue llamado también Doroteo. Vivió en tiempos de Antígono Gonatas [114]; fue hijo de Demetrio; discípulo y pupilo de Zenón el filósofo.

549 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XII 3 [*S.V.F.* I 437]

Entre los discípulos el más amado por Zenón era Perseo, con el cual además convivía. Y fue criado por él, pues era, según dicen algunos, un esclavo nacido en su casa... [115].

550 AULO GELIO, *Noches áticas* II 18, 8 [*S.V.F.* I 438]

Pero como filósofos no carentes de fama... vivieron también Pompilo, esclavo del peripatético Teofrasto, y un esclavo de Zenón el estoico, que se llamaba Perseo.

551 DIÓGENES LAERCIO, VII 6 [*S.V.F.* I 439]

Recibíalo [a Zenón] asimismo Antígono, y si alguna vez llegaba éste a Atenas, lo escuchaba largamente y le suplicaba que fuera a hospedarse en su casa. En esto, sin embargo, aquél no cedió, pero envió a Perseo, uno de sus allegados, hijo de

[114] Sobre las relaciones de Antígono Gonatas con los filósofos estoicos y, en particular con Perseo, cf. W. W. TARN, *Antigonos Gonatas,* Oxford, 1969, págs. 31 y sigs.; 231 y sigs. (cit. por Isnardi Parente).

[115] FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 38) opina que sobre esta convivencia se funda la anécdota narrada por DIÓGENES LAERCIO *(S.V.F.* 439 = 551) (cf. ATENEO, XIII 607 a = *S.V.F.* I 451 = 567).

Demetrio y citiense de origen, quien floreció en la 130.ª Olimpíada, cuando Zenón era viejo... Envió, pues, a Perseo y al tebano Filónides, a los cuales menciona Epicuro en la epístola a su hermano Aristóbulo, como compañeros de Antígono [116]. Compartía una casa con Perseo, y como éste, en cierta ocasión, le llevara una flautista, sacudiéndosela, la devolvió al propio Perseo.

552 ELIANO, *Historias diversas* III 17 [*S.V.F.* I 439]

Y, sin embargo, llamaría también política a la de Perseo, si en verdad educó a Antígono [117].

553 ANÓNIMO, *Vida de Arato* [*S.V.F.* I 440]

Habiendo enseñado Arato, junto con el filósofo Perseo, en Atenas, se fue con él a Macedonia, llamado por Antígono, y se presentó a la boda de Antígono y File... [118].

554 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XIII [*S.V.F.* I 441]

A causa de esto se separó de Zenón, permaneciendo durante mucho tiempo con Antígono, y al mismo tiempo viajó mucho [con él], llevando vida de cortesano y no de filósofo [119]. Por eso, también de los mismos hombres y de las ciudades...

[116] Filónides de Tebas sólo es conocido por esta referencia de Diógenes Laercio. ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 104, n. 15) opina que tal vez a él se refiere PROCLO *(Com. al «Timeo»* II, 88 DIEHL) a propósito de la necesidad de postular un proceso de nutrición física para los cielos. EPICURO lo menciona, sin duda, como presente en la corte de Antígono (frag. 119 USENER) y también el cínico Bión de Borístenes (DIÓG. LAERCIO, IV 47).

[117] Cf. nota 113.

[118] Cf. nota 96.

[119] Es evidente que el autor del *Índice herculanense* considera incompatibles la vida cortesana y la vida filosófica.

555 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XIV [*S.V.F.* I 441]

Al estar Antígono ausente de casa... aun habiendo suplicado Aristofonte que lo perdonara... [120].

556 Pausanias, II 8, 4 [*S.V.F.* I 442]

[Sobre Arato de Sición]. Estando Corinto en poder de Antígono y defendida por una guardia de macedonios, [Arato] aterrorizó a los macedonios con lo repentino del ataque y, habiendo vencido a los demás en la batalla, asesinó a Perseo, puesto al frente de la guardia, quien había frecuentado a Zenón, hijo de Mnáseas para aprender la sabiduría [121].

557 Pausanias, VII 8, 3 [*S.V.F.* I 443]

Arato y los sicionios expulsaron la guardia de la acrópolis de Corinto y mataron a Perseo, puesto por Antígono al frente de [dicha] guardia.

558 Plutarco, *Vida de Arato* 18 [*S.V.F.* I 443]

Pero Antígono... habiéndose apoderado de la acrópolis de Corinto, la defendió por medio de otros, en quienes confiaba mucho y puso como jefe al filósofo Perseo [122]. De entre los generales de Antígono, él [Arato] mató a Arquelao... Perseo, sin embargo, habiendo sido conquistada la cima, escapó hacia Céncreas. Por último, se cuenta que, instruyendo a quien decía que, según su parecer, el único general es el sabio, dijo: «También a mí, por los dioses, me placía muchísimo ésta entre todas

[120] Aristofonte y el hecho al cual aquí se alude son por completo desconocidos.

[121] Cf. Paus., VII 8, 3 (*S.V.F.* I 443 = 558).

[122] Plutarco, como Pausanias (cf. *S.V.F.* I 443 = 557), dice que el rey encomendó el mando de la guardia de la acrópolis a Perseo. Polieno, como se verá (*S.V.F.* I 444 = 559), menciona también como jefe al militar profesional Arquelao.

las doctrinas de Zenón; ahora, sin embargo, he cambiado de opinión, amonestado por el jovenzuelo sicionio». Muchos refieren estas cosas acerca de Perseo.

559 Polieno, VI 5 [*S.V.F.* I 444]

Arato se apoderó de la acrópolis de Corinto, que tenía una guarnición puesta como custodia por Antígono, al frente de la cual había colocado al filósofo Perseo y al general Arquelao... El filósofo Perseo, una vez que la cima fue tomada, huyó a Céncreas y desde allí retornó hacia Antígono [123].

560 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XV [*S.V.F.* I 445]

... defendiéndose con éstas expulsó a los tracios. Pero como éstos retornaran en mayor número y lo rodearan por todos lados, después de recibir muchas heridas... a sí mismo y acabó con su vida. Algunos dijeron que [huyó] del país en una nave... hacia...

561 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXXI [*S.V.F.* I 446]

... atreviéndose a escuchar y cambiar de opinión. Por eso, también Perseo en cierta ocasión, declaró a alguien que decía que el mismo [Dionisio] se había convertido en defensor del placer, que hubiera preferido oír que le dieron muerte con los más extremados dolores, por así decirlo.

[123] «Mientras Pausanias recoge la noticia del suicidio de una fuente favorable y filoestoica –dice Isnardi Parente (*op. cit.*, vol. I, pág. 271, n. 11)–, Plutarco y Polieno recogen la noticia de una tradición antiestoica, lo cual no asombra, sobre todo en el caso de Plutarco, cuyo sistemático antiestoicismo es conocido. La tradición malévola se remonta a Hermipo Calimaqueo».

562 Epifanio, *Contra las herejías* III 38 DDG, pág. 592, 34 [*S.V.F.* I 447]

Perseo sostuvo las mismas doctrinas que Zenón [124].

563 Filodemo, *Sobre la piedad* DDG, pág. 544, b 28 [*S.V.F.* I 448]

Es claro que Perseo... suprime la divinidad o parece no saber nada de ella cuando en el *Sobre los dioses* considera no improbable que primero se tuvieran por dioses y fueran venerados los alimentos y las cosas útiles, según lo escrito por Pródico [125], y después de eso a los inventores de los alimentos, de los vestidos y de las otras artes, como Deméter y Dióniso y los... [126].

564 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 38 [*S.V.F.* I 448]

Pero Perseo, discípulo del mismo Zenón, [dice] que fueron tenidos por dioses aquellos que inventaron algo de gran utilidad para el fomento de la vida y que las mismas cosas útiles y saludables fueron denominadas dioses, de modo que ni siquiera decían que habían sido inventadas por los dioses sino que ellas mismas eran divinas [127]. ¿Y qué puede haber más absurdo

[124] La ortodoxia de Perseo no fue ciertamente ortopraxia. La noticia del *Índice herculanense,* que aparece en el fragmento anterior *(S.V.F.* I 446=561), según la cual exclamó que hubiera preferido ver muerto a su condiscípulo antes que convertido a la filosofía hedonista, sugiere cierta hipocresía áulica.

[125] Pródico de Ceos fue discípulo de Protágoras y tuvo como discípulos al orador Isócrates y al trágico Eurípides. En sus *Horas* o *Estaciones* expone, a través del mito de Heracles, la teoría moral de los dos caminos: el ancho y cómodo del vicio y el estrecho y escabroso de la virtud (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 21-34; Plat., *Prot.* 315 C). En cuanto al origen de la religión parece haber sido un precursor de Evémero (Cic., *Disp. tusc.* I 34, 83; Dióg. Laercio, II 8, 94-96). Cf. S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica,* Florencia, 1962, págs. 85-115.

[126] En el papiro sólo aparece el artículo. Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 63) supone que venía después el nombre de los Dióscuros.

[127] Hasta tal punto corresponde esta teoría del origen de la religión a las ideas de Evémero (cf. G. Vallauri, *Evemero di Messene-Testimonianze e frammenti,* Turín, 1956), que hasta podría sospecharse que Cicerón (y Filodemo) confundieron el nombre de Perseo *(Persaîos)* con el de Evémero *(Euméros),* contemporáneo de Perseo (siglos IV-III a. C.), autor de la *Crónica sagrada (Hierà anagraphḗ),* a quien se suele vincular con la escuela cirenaica (por más que Rohde y Gomperz lo nieguen). Hay que tener en cuenta que, como señala Von Arnim *(S.V.F.* I, pág. 99), el libro *Sobre los dioses* falta en el catálogo que Diógenes Laercio da de las obras de Perseo.

que dotar de la condición de dioses a cosas sórdidas y deformes o evocar como dioses a hombres, ya destruidos por la muerte, cuyo culto todo debería consistir en llorarlos? [128].

565 Temistio, *Discursos* XXXII 358 Hard. [*S.V.F.* I 449]

Perseo, el citiense, fue una vez burlado por Antígono. Perseo, el compañero de Zenón, en efecto, vivía en casa del rey Antígono. Al oír éste que de continuo se hinchaba y frecuentemente repetía estas ingeniosas petulancias del Pórtico: que el sabio no puede ser vencido por la fortuna, que es libre, íntegro e impasible, intentó refutar en la práctica toda su jactancia. Logró que vinieran algunos mercaderes de Chipre y Fenicia, a quienes instruyó de antemano sobre lo que debían decir delante de Perseo. Entonces los interrogó informándose primero acerca de las naves y la flota y de los soldados que estaban en Chipre y de cuantas cosas atañen al rey. Después, extendiéndose sin inmutarse en su discurso, también acerca de cómo estaban los asuntos domésticos de Perseo en Citio. Al oír de Perseo, los mercaderes movieron enseguida tristemente las cabezas y resultó claro que no traían buenas nuevas. Desapareció del hombre toda insolencia y luego, como insistiera y suplicara, los mercaderes apenas le respondieron que en realidad la mujer había sido hecha esclava cuando iba hacia Argos con los vientos por ciertos piratas egipcios, que el amado mucha-

[128] Cicerón encuentra inadmisible la idea de dioses mortales. «Pero ¿cómo podemos admitir nosotros un dios que no sea sempiterno?» *(Sobre la nat. dioses* I 10, 25).

chito había sido degollado, que los bienes y los siervos se habían perdido. Se borró entonces Zenón para Perseo, se borró Cleantes. La naturaleza refutó así los discursillos, porque en realidad éstos eran vacíos y débiles y no probados por los hechos [129].

566 Diógenes Laercio, VII 120 [*S.V.F.* I 450]

Les place considerar como iguales todos los pecados, según dicen Crisipo... y Perseo y Zenón [130].

567 Ateneo, XIII 607 [*S.V.F.* I 451]

Al proclamar y gritar Perseo el citiense, en sus *Recuerdos simposíacos,* acerca de las cuestiones eróticas, que es adecuado hacer mención de ellas mientras se bebe vino. Porque, en efecto, cuando estamos un poco ebrios, somos propensos a ello. Y «en tal caso, quienes lo hacen con cultura y moderación deben ser elogiados, pero quienes [lo hacen] bestial e insaciablemente, vituperados» [131]. Y «si algunos dialécticos, participando en un banquete, discurrieran en torno a silogismos, podría suponerse que están haciendo algo extraño a la situación presente». Y «un hombre enteramente honesto podría embriagarse. Pero quienes desean ser absolutamente temperantes conservan tal actitud en la bebida hasta cierto punto; después,

[129] La divertida historia narrada por Temistio parece haber sido forjada por la tradición antiestoica, a la cual este peripatético-platónico se hallaba adscrito (como Plutarco). Cf. L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains,* París, 1906.

[130] Perseo coincide aquí con Zenón y también con Crisipo, para el cual un hombre que está a un codo por debajo de la superficie (del agua) se ahoga tanto como otro que está a quinientas brazas por debajo (F. H. Sandbach, *op. cit.*, pág. 45).

[131] Esta consideración revela a las claras el carácter áulico de la doctrina de Perseo (cf. «Introducción» a los discípulos de Zenón). Crisipo llega a sostener que con la ebriedad se puede perder la virtud (Dióg. Laercio, VII 127).

cuando el vinillo comienza a rasgar, revelan una total desvergüenza. Eso sucedió también hace poco con los veedores de Arcadia, hospedados por Antígono. Almorzaban éstos, en efecto, con muy adusto gesto y, según ellos creían, con decencia, de tal modo que no sólo no dirigían su mirada a ninguno de nosotros sino tampoco a ellos mismos. Pero, así que la bebida continuó y se presentaron otras audiciones y las propias bailarinas tesalias, las cuales, como es su costumbre, danzaron desnudas con un cinturón, aquellos varones ya no se contuvieron, se levantaron de sus lechos y gritaban como si contemplaran un espectáculo asombroso. Llamaban feliz al rey porque le era dado gozar de tales cosas y ejecutaban otros muchos actos vulgares del todo semejantes a éstos. Uno de los filósofos que con nosotros bebía, cuando entró la flautista y, habiendo un puesto libre, la cortesana quiso sentarse junto a él, no se lo permitió y se mostró duro. Pero más tarde, al ser puesta en venta la flautista, según es costumbre en los banquetes, se mostró enteramente interesado en la compra, discutía con el vendedor que la había adjudicado a otro [postor] más rápido y sostenía que éste no había consumado [la venta]. Finalmente, aquel severo filósofo, que al principio no había permitido a la flautista que se sentara junto a él, recurrió al pugilato».

¿No habrá sido acaso el propio Perseo quien peleó a puñetazos por la flautista? Dice, en efecto, Antígono de Caristo, en el [libro] *Sobre Zenón,* y de esta manera se expresa: «Cuando Perseo compró una flautista en un banquete y no sabía si llevarla a su casa, porque convivía en ella con Zenón, el citiense, éste se dio cuenta, empujó adentro a la cortesana y la encerró junto con Perseo» [132].

[132] La tradición adversa a Perseo no se identifica con la tradición antigua estoica (que hallamos en Plutarco y Temistio), puesto que, en esta anécdota prostibularia, el áulico filósofo es contrapuesto al incorruptible estoico Zenón.

568 ATENEO, IV 162 e [*S.V.F.* I 452]

[Se dice que el cínico Cinulco, al aprobar otros libros, (habla)] de aquellos *Diálogos simposíacos* del digno filósofo Perseo, confeccionados con las memorias de Estilpón y de Zenón, en los cuales investiga cómo es conveniente hacer los brindis a fin de que los comensales no se duerman, cuándo se deben introducir en el banquete los hermosos y las hermosas, cuándo hay que recibirlos cortejándolos y cuándo despedirlos como si se los despreciara; [y trata] acerca de los guisados, los panes y los demás [alimentos]. Bastante minuciosamente diserta sobre los besos el casto filósofo, al cual, aunque siempre tenía la mente vuelta hacia tales asuntos, le fue confiada por Antígono, según refiere Hermipo [133], la acrópolis de Corinto. Pero, habiendo bebido en exceso, fue expulsado de allí y de la misma Corinto, derrotado por la estrategia de Arato de Sición. Él, que primero compitió en los diálogos con Zenón en [sostener] que el sabio necesariamente debe ser un buen general, fue el único que demostró esto con obras, digno familiar de Zenón. Ingeniosamente dijo, pues, Bión de Borístenes [134], al ver una estatua en bronce de aquél, en la que se había escrito «Perseo, de Zenón citiense», que la inscripción estaba equivocada y debía decir «Perseo, familiar de Zenón», porque, en efecto, había nacido siendo esclavo de Zenón, como refieren Nicias de Nicea en la *Historia de los filósofos* [135] y Soción de Alejandría en las *Sucesiones* [136]. Entre los libros de Perseo hemos hallado dos acerca de este sabio estudio, los cuales llevan ese título de *Diálogos simposíacos.*

[133] Hermipo, discípulo de Calímaco y originario de Esmirna, peripatético, vivió a fines del siglo III a. C. (WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles,* Supplementenband I, 1974, frag. 91). El pasaje sobre Perseo deriva, como señala ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 274, n. 17), de la obra titulada *Sobre aquellos que pasaron de la filosofía a gobiernos y tiranías.* Sus *Vidas de los filósofos* se distinguen por el pintoresquismo y el detallismo anecdótico.

[134] Bión de Borístenes, filósofo cínico, vivió entre los siglos IV y III a. C. (cf. J. F. KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary,* Upsala, 1976, frag. 73, págs. 288 y sigs.).

569 DIÓGENES LAERCIO, VII 1 [*S.V.F.* I 453]

Y [Zenón tenía] mala salud, por lo cual dice también Perseo, en las *Memorias simposíacas,* que rehusaba la mayoría de los banquetes.

570 ATENEO, IV 140 e [*S.V.F.* I 454]

Sobre los bocadillos así se expresa Perseo en la *Constitución espartana:* «Y sin más se grava a los ricos en lo referente a los bocadillos. Éstos son postres para después de la comida. A los pobres les ordena llevar una caña, un lecho de paja o algunas hojas de laurel, a fin de que haya donde consumir los bocadillos después de la comida. Se trata, en efecto, de harina de cebada preparada con aceite. En conjunto, se instituye con esto una pequeña corporación, ya que tanto los que deben sentarse primero o segundo o estar reclinados en un jergón, todos se comportan de igual modo en lo referente a los bocadillos». Las mismas cosas refiere también Dioscórides [137].

[135] Nicias de Nicea, autor de una *Historia de los filósofos* que sirvió de fuente a Soción de Alejandría (cf. ATENEO, XII 592 a), vivió probablemente en el siglo III a. C. (cf. PHILIPPSON, *Real-Encycl.,* Suppl. VII [1940], cols. 569-570).

[136] Soción de Alejandría, historiador y filólogo, vivió entre los siglos III y II a. C. De su obra aquí mencionada por Ateneo, *Sucesiones (Diadochaí),* extrajo Diógenes Laercio muchas noticias e ideas, como la división primitiva de la filosofía griega en dos escuelas principales: jónica e itálica.

[137] Se trata de Dioscórides, discípulo de Isócrates (y no, evidentemente, de Dioscórides de Chipre, discípulo de Tolomeo de Cirene y filósofo escéptico). Dioscórides era autor, como Perseo, de una obra titulada *Constitución espartana,* en la cual trataba detalles de los banquetes públicos que constituían una de las instituciones típicas de los lacedemonios (cf. SCHWARTZ, *Real-Encycl.* V 1 [1903], cols. 1128-1129).

571 ATENEO, IV 140 b [*S.V.F.* I 455]

Pero, en realidad, los lechoncitos no se llaman «mamones», como dice Polemón, sino «mañaneros», ya que son vendidos a la mañana, según refieren Perseo en la *Constitución espartana,* Dioscórides en el libro segundo de su *Constitución* y Aristocles en el primero, también de la *Constitución de los espartanos* [138].

572 DIÓN CRISÓSTOMO, *Discursos* LIII 4, vol. III, pág. 101 Von Arnim [*S.V.F.* I 454]

Asimismo Zenón el filósofo escribió sobre la *Ilíada* y la *Odisea...* demostrando que algunas cosas las escribió [Homero] según la opinión y otras según la verdad, de modo que [éste] no se muestra en contradicción consigo mismo... después, también Perseo, el de Zenón, escribió basándose en la misma hipótesis y otros muchos [139].

573 DIÓGENES LAERCIO, II 61 [*S.V.F.* I 457]

Y de los siete [diálogos socráticos de Esquines] Perseo considera que los más son de Pasifonte de Eretria, dispuestos bajo el nombre de Esquines [140].

---

[138] Aristocles de Mesenia, filósofo peripatético del siglo II, fue maestro de Alejandro de Afrodisia. Quedan algunos fragmentos citados por EUSEBIO DE CESAREA en su *Preparación evangélica* (cf. H. WEILAND, *Aristoclis Mesenii Reliquiae,* Giessen, 1925). Resulta difícil traducir el juego de palabras de Ateneo, referido a los lechones: según él, Polemón los llamaba *orthagorískoi* (mamadores); Perseo, en cambio, Dioscórides y Aristocles, *orthragorískoi* (mañaneros).

[139] La interpretación alegórica de la mitología homérica, iniciada por Zenón, fue continuada por todos los estoicos que se ocuparon del tema y, entre ellos, por Perseo. A ella se atuvieron, en líneas generales, los filólogos de Pérgamo.

[140] Pasifonte de Eretria era discípulo de Menedemo, el enemigo de Perseo en la corte de Antígono, por lo cual ISNARDI PARENTE (*op. cit.,* vol. I, pág. 277, n. 23), considera que la noticia puede estar cargada de intenciones malévolas, cuyo significado se nos escapa. En todo caso, la considera inverosímil y cree que podría referirse no a los siete diálogos auténticos del filósofo socrático Esquines sino a los *aképhaloi,* que falsamente se le atribuyen (cf. W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* pág. 30).

574 DIÓGENES LAERCIO, VII 28 [*S.V.F.* I 458]

Dice Perseo, en sus *Escolios éticos,* que [Zenón] falleció a los setenta años, y que a los veintidós llegó a Atenas [141].

575 BIÓN, en DIÓGENES LAERCIO, IV 46-47 [*S.V.F.* I 459]

[Redactado con su modesto estilo, escribe al rey Antígono, ante el cual comprende que Filónides y Perseo lo desacreditan]: «Éstas son las cosas que a mí se refieren; que Perseo y Filónides dejen de relatarlas: examíname a partir de mí mismo» [142].

576 DIÓGENES LAERCIO, II 143 [*S.V.F.* I 460]

[Sobre Menedemo] Sólo con Perseo sostuvo una guerra encarnizada. Parece, en efecto, que cuando Antígono quiso restituir la democracia a los eretríacos por consideración a Menedemo, aquél lo impidió. Por eso también, una vez, en un banquete, Menedemo, atacándolo verbalmente, dijo, entre otras cosas: «Como filósofo y aun como hombre es el peor de los que existen y han de existir» [143].

577 DIÓGENES LAERCIO, VII 162 [*S.V.F.* I 461]

Adhería [Aristón] sobre todo al dogma estoico de que el sabio carece de opinión. Perseo, que lo contradecía, le envió dos hermanos gemelos, uno de los cuales le dejó un depósito, y

---

[141] Cf. DIÓG. LAERCIO, VII 176 y LUCIANO, *Los longevos* 19. Las noticias sobre la edad en que falleció Zenón son contradictorias.

[142] Sobre Filónides, cf. nota 116. Sobre Bión de Borístenes, a quien Diógenes atribuye aquí una frase epistolar, cf. nota 134.

[143] El ataque de Menedemo a Perseo no se limitaba, como puede verse, al campo doctrinal sino que se adentraba directamente en lo personal. Sobre Menedemo de Eretria, cf. nota 95.

el otro después lo retiró. Y de este modo arguyó contra quien dudaba [de la identidad de cada uno] [144].

578 *Suidas, s. v.* [*S.V.F.* I 462]

Hermágoras anfipolitano, filósofo, discípulo de Perseo. Diálogos suyos [son]: *El que aborrece a los perros* o *Sobre las desgracias; El derramado,* porque trata de la ovoscopia, *Sobre la sofística, Contra los académicos* [145].

---

[144] La polémica entre Aristón y Perseo acerca de la opinión del sabio no tiene un carácter personal, como supone IOPPOLO *(Aristone di Chio e lo stoicismo antico,* Nápoles, 1980, págs. 80 y sigs.), sino que reviste carácter doctrinal. Perseo, aunque considerado como un estoico ortodoxo, propende al laxismo, precisamente por su condición de filósofo áulico, mientras Aristón de Quíos se inclina a posiciones radicales y extremistas, que lo acercan a los cínicos.

[145] Es un tanto difícil imaginar que un cortesano como Perseo haya podido tener discípulos y guiar a otros en la senda de la filosofía (sobre Hermágoras de Anfípolis, cf. VON ARNIM, *Real-Encycl.* VIII, 692, cols. 30-46). Parece, sin embargo, bastante lógico que un discípulo del áulico Perseo escribiera una obra titulada *El que aborrece a los perros,* ya que, como bien anota FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 194), «los perros», desde Diógenes en adelante son los cínicos (aunque Festa no crea que Hermágoras mismo fuera hostil a éstos).

V

CLEANTES

FRAGMENTOS Y APOTEGMAS

VIDA Y COSTUMBRES

579 DIÓGENES LAERCIO, VII 168 [*S.V.F.* I 463]

Cleantes, hijo de Fanias, de Aso. Éste primero fue boxeador [146], como dice Antístenes en las *Sucesiones* [147]. Habiendo llegado a Atenas con cuatro dracmas, según algunos dicen, y encontrado a Zenón, filosofó óptimamente y permaneció en las doctrinas del mismo. Famoso era su amor al trabajo, a tal punto que, encontrándose muy pobre, tuvo que trabajar por un salario. Acarreaba agua a los huertos durante la noche y se ejercitaba en el estudio durante el día, por lo cual se le llamó

---

[146] La palabra *pýktēs* significa «púgil», pero utilizamos, como de uso más frecuente, el anglicismo «boxeador» para traducirla. El término es utilizado por Jenófanes, que no ama el deporte, y por PÍNDARO *(Olímp.* 10, 16), que lo celebra.

[147] Se trata, al parecer, de Antístenes de Rodas, escritor del siglo II a. C., vinculado a la escuela peripatética, quien compuso unas *Sucesiones de los filósofos,* al modo de Soción, Sátiro y Heraclides Lembos.

«vaciador de pozos»[148]. Se cuenta que, llamado a juicio para que explicara de qué vivía, teniendo buena salud, presentó luego como testigos al hortelano para quien había acarreado agua y a la panadera para quien había majado cebada. Los aeropagitas, asombrados, decidieron que se le entregaran diez minas, pero Zenón le prohibió aceptarlas. Dícese que también Antígono le regaló tres mil dracmas[149]. Mientras conducía a unos adolescentes a cierto espectáculo, fue desnudado por el viento y se le vio sin túnica, por lo cual fue honrado con aplausos por los atenienses, según dice Demetrio de Magnesia en los *Homónimos*[150]. Fue admirado, pues, también por esto. Se dice que el propio Antígono, siendo oyente suyo, le preguntó por qué acarreaba [agua], y que él contestó: «¿Acaso sólo acarreo? ¿Acaso no cavo y siego y todo lo hago a causa de la filosofía?». También Zenón se ejercitó junto con él en esto y le ordenó que le diera un óbolo como pago. Y en cierta ocasión, habiendo reunido la calderilla, la puso en medio de sus familiares, y dijo: «Cleantes podría en verdad alimentar, si quisiera, a otro Cleantes; pero quienes tienen de qué vivir piden a otros que los mantengan y no por ello filosofan con libertad». Por eso Cleantes fue llamado también Heracles[151]. Era, en efecto, laborioso

[148] Hay aquí una paronomasia entre *Kleánthes* y *phreántlēs*, sustantivo que designa al que acarrea agua desde los pozos. El sustantivo *phréar*, del cual este último deriva, designa un pozo artificial, hecho por el hombre (HERÓD., IV 120), en contraste con *krḗne* (HERÓD., IV 181), que significa «fuente» o «pozo natural de agua».

[149] «La noticia se debe probablemente a una hipérbole; pero existe para muchos filósofos una tradición análoga, concerniente a donativos por parte de reyes, que no debe considerarse totalmente espuria sino, a lo sumo, deformada y enfatizada, a veces convertida en paradigmática», observa ISNARDI PARENTE (*op. cit.*, vol. I, pág. 214, n. 3).

[150] Cf. Zenón de Citio, n. 28.

[151] En las *Horas* o *Estaciones* presenta Pródico a Heracles como modelo, no sólo de esfuerzo físico, sino también de virtud moral. Los cínicos no pocas veces se representaban al sabio bajo la figura mitológica de Heracles.

pero obtuso y torpe en sumo grado; por lo cual también Timón así se expresa sobre el mismo: «¿Quién es este carnero que pasa revista a las filas de los hombres, amigo de sancochar palabras, asio, mortero pusilánime?»[152]. Cuando sus condiscípulos se burlaban de él, lo toleraba, y cuando lo llamaban «asno» lo aceptaba diciendo que sólo él podía llevar la carga de Zenón [siguen apotegmas]. Se dice que ponía por escrito cuanto había 174
escuchado a Zenón en conchas y omoplatos de bueyes, por no tener dinero para comprar un poco de papiro. Por ser de esta manera, logró suceder a Zenón en la dirección de la escuela, habiendo otros muchos muy meritorios discípulos de éste.

580 PLUTARCO, *Sobre cómo se debe escuchar* 47 e [*S.V.F.* I 464]

Como Cleantes y Jenócrates, que parecían ser más torpes que sus condiscípulos, no rehuyeron el aprendizaje ni se desanimaron, sino que los aventajaron, burlándose de sí mismos, y se asemejaban a vasos de boca estrecha y a platos de bronce, en cuanto con dificultad captaban los conceptos pero con seguridad y firmeza los conservaban[153].

581 PLUTARCO, *Sobre el evitar el dinero ajeno* 7, 830 d [*S.V.F.* I 465]

... cuán grande era el espíritu de aquel varón que, con mano habituada al molino y al mortero, debilitada y sucia, escribía acerca de los dioses, de la luna, de los astros y del sol[154].

[152] TIMÓN, frag. 41 DIELS.

[153] Así como en el caso de la Academia el oscuro Jenócrates es preferido como sucesor de Platón al brillante Aristóteles, también en el caso del Pórtico, el «obtuso» Cleantes es antepuesto al agudo Aristón en la dirección de la escuela.

[154] Esta imagen de Cleantes, hombre por lo demás piadoso y amigo de los dioses, que compagina el duro trabajo manual con el estudio y la producción intelectual, anuncia el ideal de una buena parte del monacato cristiano en el Medioevo.

582 SÉNECA, *Epístolas* 44, 3 [*S.V.F.* I 466]

Cleantes acarreó agua y alquiló sus manos para regar un huerto [155].

583 SÉNECA, *Epístolas* 6, 6 [*S.V.F.* I 466]

Cleantes no hubiera expresado a Zenón si solamente lo hubiera escuchado. Se metió en su vida, penetró sus secretos, observó de qué manera aquél vivía [156].

584 QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* XII 7, 9 [*S.V.F.* I 467]

Cuando también a Sócrates se le llevó con qué vivir, y Zenón, Cleantes y Crisipo aceptaron regalos de sus discípulos [157].

585 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XIX [*S.V.F.* I 468]

... no trajiste, dijo, lo convenido, y cosas parecidas añadió también después, hasta que él trajo la paga estipulada; luego, cuando todo le fue entregado, ordenó que se enviase a sus padres. Por eso, también algunos lo censuraron como amante del dinero, aunque no era rico... [158].

[155] Cf. DIÓG. LAERCIO, VII 168 (579 = *S.V.F.* I 463) y nota 146.

[156] Séneca hace notar con esto que el saber que equivale a la virtud no es sólo un saber verbal sino que se construye con la observación y con el ejemplo práctico.

[157] Esta afirmación de Quintiliano, que aproxima a Sócrates y los primeros estoicos a los sofistas, no tiene tal vez otro objeto más que servir de autojustificación a los maestros de retórica, que cobraban altas sumas por sus lecciones. Por otra parte, *Suidas (s.v.,* 1171, pág. 126 ADLER) dice que Cleantes era amante del dinero, lo cual parece difícil de admitir cuando se tiene en cuenta que se dedicaba a los más humildes y menos lucrativos trabajos manuales (cf. aquí los frags. 579, 581 y 582).

[158] La anécdota aquí referida en el *Índice herculanense* confirma indirectamente lo dicho en la nota anterior.

586 ESTOBEO, *Florilegio* XVII 28, vol. I, pág. 496 Hense [*S.V.F.* I 468]

De *Historias diversas* de Eliano: Crisipo de Soles hizo su vida con muy pocas cosas; Cleantes, además, con las más pequeñas [159].

587 PLUTARCO, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 11, 55 c [*S.V.F.* I 470]

Arcesilao expulsó a Batón de la escuela cuando éste compuso un verso contra Cleantes en una comedia, pero una vez que se disculpó con Cleantes y cambió de actitud, lo volvió a admitir [160].

588 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXII [*S.V.F.* I 471]

... que él mismo [logró] que se le permitiera utilizar de nuevo la escuela; que argumentó ante Arcesilao y le mostró que «ésta es la parte principal de la felicidad: que uno se ocupe de las cosas que le son propias». Y al reunirse con Arcesilao... lo demostraba. Y ninguno de los dos se preocupaba por Sositeo. Era, en efecto...

589 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXIV [*S.V.F.* I 473]

Y por eso, al tratar con los más... como alguien proclamara: «Así es Cleantes, que con cada uno trata de pactar un poco, pero no quiere o no puede desarrollar su discurso». Puesto que lo vio por casualidad presente, empezó a hablar acerca de lo que primero había establecido...

[159] La noticia de Eliano confirma también, de otro modo, la pobreza y el despego del dinero que caracterizaron la vida de Cleantes.

[160] Esto demuestra que, aunque adversario teórico de Arcesilao, Cleantes mantenía con éste relaciones amistosas (cf. *Índ. herc. estoic.* XXII).

590 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XX [*S.V.F.* I 473]

... y disputar de manera semejante; también Zenón acerca de tales asuntos habló y escribió, pero Zenón habló con mucha cortesía de los filósofos que lo precedieron; y algo... de las cosas gratas [161].

591 Diógenes Laercio, VII 176 [*S.V.F.* I 474]

Y murió [Cleantes] de esta manera: se le hinchó la encía y, como los médicos se lo prohibieron, estuvo durante dos días sin comer. Y cuando mejoró hasta el punto de que los médicos le permitieran [ya] todo lo acostumbrado, él no lo aceptó sino que, por el contrario, siguió sin tomar alimento, alegando que para él ya estaba hecho el camino. Y de tal modo, habiendo pasado en ayuno el resto de sus días, pereció [162], después de haber vivido, según dicen algunos, hasta la misma edad que Zenón, [ochenta años] y de haber sido discípulo de Zenón diecinueve.

592 Luciano, *Los longevos* 19 [*S.V.F.* I 475]

Cleantes, discípulo y sucesor de Zenón, habiendo vivido noventa y tres años, tuvo un tumor en los labios. Mientras se dejaba morir de hambre, se le acercaron algunos compañeros de estudios para obligarlo a comer y para que hiciera lo que los amigos creían que debía hacer, pero él, absteniéndose por el contrario del alimento, abandonó la vida [163].

[161] Parecería que aquí se opone la cortesía de Zenón hacia sus predecesores con la rudeza de Cleantes para con ellos.

[162] Unánime es la versión del suicidio de Cleantes, aun cuando aquí Diógenes Laercio afirma que aquél se dejó morir por habérsele hinchado la encía y Luciano y el *Índice herculanense* dicen que por padecer un tumor en los labios.

[163] Cf. nota 162.

593 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXVI [*S.V.F.* I 476]

... le apareció, poco antes de morir, una pústula en torno al labio, que a los médicos les pareció maligna... y vergonzosa de tolerar. Dijo a Dionisio que era oportuno dejar la vida: [habiéndose reunido,] pues, con sus allegados... acerca de los... [164].

594 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXVII [*S.V.F.* I 476]

... no buscar jamás a alguien que no fuera digno de él, a un amante de la vida o a un sujeto vulgar [165]. Y, mientras esto decía, y conservaba su felicidad...

595 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXVIII 8 [*S.V.F.* I 477]

... habiendo sufrido no poco, se alejó de la vida, cuando Jasón era arconte [166].

596 *Índice herculanense de los estoicos,* col. XXIX [*S.V.F.* I 477]

... que Cleantes nació siendo arconte Aristófanes y dirigió la escuela durante treinta [y dos] años [167].

597 Galeno, *Que las cualidades incorpóreas* 2, vol. XIX, pág. 467 K [*S.V.F.* I 478]

No digo que sea preciso creer que uno y lo mismo son lo que tiene y lo que es tenido: ni Cleantes tenía, en efecto, un tumor, ya que éste le sobrevino por enfermedad, ni Crisipo y Epicuro, estranguria, ya que a causa de tal enfermedad les tocó

[164] Cf. nota 162.

[165] El fragmento se refiere probablemente a la elección que debía hacer Cleantes de su sucesor en el escolarcado del Pórtico.

[166] El arcontado de Jasón se desarrolló entre los años 232 y 231 a. C.

[167] El arcontado de Aristófanes se sitúa en los años 331-330 a. C. Esto significa que Cleantes habría dirigido la Stoa desde el año 264-263 a. C.

a ellos dejar la vida. Por consiguiente, ni un golpe de aire es el aire...

598 Estrabón, XIII 610 [*S.V.F.* I 479]

De allí [de Aso] era Cleantes, el filósofo estoico que sucedió a Zenón de Citio en la dirección de la escuela y que fue sucedido por Crisipo de Soles.

599 Cicerón, *Académicos primeros* II 73 [*S.V.F.* I 480]

¿Quién no prefiere este filósofo [Demócrito] a Cleantes, a Crisipo y a los demás de época más tardía que, comparados con aquél, me parecen de quinta categoría?

Escritos

600 Diógenes Laercio, VII 174 [*S.V.F.* I 481]

Dejó libros muy bellos, que son los siguientes:
Sobre el tiempo.
Sobre la filosofía natural de Zenón (dos libros).
Exégesis de los escritos de Heráclito (cuatro libros).
Sobre la sensación.
Sobre el arte.
Contra Demócrito.
Contra Aristarco.
Contra Hérilo.
Sobre el impulso (dos libros).
Arqueología.
Sobre los dioses.
Sobre los gigantes.
Sobre el himeneo.
Sobre el poeta.
Sobre los deberes (tres libros).

Sobre la cordura.
Sobre la gratitud.
Exhortatorio.
Sobre las virtudes.
Sobre la buena índole.
Sobre Gorgipo.
Sobre la envidia.
Sobre el amor.
Sobre la libertad.
Arte amatoria.
Sobre el honor.
Sobre la gloria.
Político.
Sobre la decisión.
Sobre las leyes.
Sobre el juzgar.
Sobre la conducción.
Sobre el discurso (tres libros).
Sobre el fin.
Sobre lo bello.
Sobre la acción.
Sobre la ciencia.
Sobre el reino.
Sobre la amistad.
Sobre el banquete.
Sobre que la virtud es la misma en el varón y en la mujer.
Sobre que el sabio habla como los sofistas.
Sobre las necesidades usuales.
Diatribas (dos libros).
Sobre el placer.
Sobre las expresiones propias.
Sobre las expresiones ambiguas.
Sobre la dialéctica.

Sobre los tropos.
Sobre los predicados.
Estos libros tiene [168].

Opiniones

601 Diógenes Laercio, VII 41 [*S.V.F.* I 482]

Cleantes dice que seis son las partes [del discurso filosófico]: dialéctica, retórica, ética, política, física, teología [169].

I. FRAGMENTOS LÓGICOS Y RETÓRICOS

Utilidad de la lógica

602 Arriano, *Disertaciones de Epicteto* I 17, 11 [*S.V.F.* I 483]

Basta con esto: que [la lógica] es capaz de discernir y examinar las demás cosas y, como diría alguien, de medirlas y pesarlas. ¿Quién dice esto? ¿Sólo Crisipo, Zenón y Cleantes? ¿Antístenes no lo dice? [170].

[168] Esta lista bibliográfica que Diógenes Laercio ofrece está incompleta. Véase la «Introducción» a los discípulos de Zenón de Citio.

[169] Esta división de la filosofía comporta una mera subdivisión de la división del maestro Zenón. La lógica se subdivide en dialéctica y retórica; la ética, en ética y política; la física, en física y teología. Pearson, siguiendo a Hirzel, conjetura que el fundamento de esta división cleantea de la filosofía puede encontrarse en Heráclito.

[170] La idea proviene directamente de Zenón (Arriano, *Disertaciones de Epicteto* I 17, 10-11 = 54 = *S.V.F.* I 48), el cual la toma, a su vez, de Antístenes.

Sobre la representación

603 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 228 [*S.V.F.* I 484]

La representación es, pues, según ellos, una impresión en el alma. Pero también en cuanto a esto, enseguida se separan. Cleantes, en efecto, se refería a una impresión con relieve hacia adentro y hacia afuera, como la impresión originada en la cera por los dedos [171].

604 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 372 [*S.V.F.* I 484]

Si la representación es, pues, una impresión en el alma, o es una impresión hacia afuera y hacia adentro, como piensan los discípulos de Cleantes, o surge por una simple alteración...

605 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VIII 400 [*S.V.F.* I 484]

Al escuchar, pues, a Cleantes que en sentido propio se debe concebir [la impresión] hacia adentro y hacia afuera...

606 Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II 70 [*S.V.F.* I 484]

Puesto que, en efecto, el alma y el órgano rector son *pneûma* o algo más liviano que el *pneûma,* como dicen, nadie podrá grabar en ella una impresión hacia adentro y hacia afuera, según vemos que se hace con los sellos, ni [producir] una prodigiosa alteración [172].

[171] La idea del bajorrelieve y el altorrelieve resulta perfectamente comprensible en la concepción estoica del alma como algo material.

[172] «La crítica de Sexto –dice Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 99)– se funda en la dificultad de imaginar una impronta de tal género en un elemento como el

Sobre los significantes

607 Varrón, *Sobre la lengua latina* V 9 [*S.V.F.* I 485]

Porque si no llegare a alcanzar el grado supremo, sobrepasaré, sin embargo, el segundo, pues no sólo he trabajado a la luz de la lámpara de Aristófanes sino también a la luz de la de Cleantes. [Se explica el segundo grado como aquél] «al cual asciende la antigua gramática, que muestra de qué modo el poeta forjó, configuró y declinó cada palabra» [173].

608 Filodemo, *Sobre la música* 28, 1, pág. 79 Kemke [*S.V.F.* I 486]

A no ser que quieran decir tal vez lo de Cleantes, el cual sostiene que los ejemplos poéticos y musicales son mejores que el discurso filosófico, que puede explicar bastante las cosas divinas y humanas, sin tener, empero, en su desnudez, palabras adecuadas a la grandeza de las divinas; mientras los metros, las melodías y los ritmos se acercan en gran medida a la verdad en la contemplación de las cosas divinas [174].

alma, que es el espíritu o algo más liviano que el espíritu. Pero la concepción materialista de Zenón llevaba naturalmente a tal explicación. Acerca de la tesis de Zeller se debe concluir probablemente que Cleantes, en ésta como en otras cuestiones, no hacía otra cosa que apropiarse las doctrinas del maestro, y aclararlas, cuando era preciso, con palabras propias».

[173] El segundo grado corresponde al estudio filológico, que comprende la etimología *(finxerit verbum)*, la sintaxis *(confinxerit)* y la morfología *(declinarit)*. El primer grado o grado supremo *(summum gradum)* corresponde al hallazgo científico (y no puramente conjetural) de la relación entre cada palabra y el objeto al cual ésta designa.

[174] Cleantes reconoce a la filosofía la capacidad de hablar sobre las cosas divinas y humanas, conforme a la clásica definición estoica que nos transmiten Pseudo-Plutarco *(Sobre las opin. filós.* I, pról., n. 2), Aecio *(Opiniones* I, prooem. 2) y Sexto Empírico *(Contra los matem.* IX 13). Sin embargo, considera que la poesía y la música son más aptas para transmitir directamente la majestad y grandeza de las cosas divinas, ofreciéndonos una visión más adecuada y próxima a nuestras almas que la desnuda prosa filosófica. Esta apreciación explica la razón de ser y el origen del famoso *Himno a Zeus* de Cleantes (Estob., *Égl.* 1, 12, pág. 53, 3 = 679 = *S.V.F.* I 537).

609 Séneca, *Epístolas* 108, 10 [*S.V.F.* I 487]

Porque, como decía Cleantes, del mismo modo que nuestro aliento emite un sonido más claro cuando la trompeta lo vierte, sacándolo de las estrecheces de un largo canal, por una salida más ancha en el extremo, así la rígida necesidad del verso torna más claros nuestros sentidos [175].

Sobre los significados

610 Clemente de Alejandría, *Strómata* VIII 9, 26, pág. 930 Pott. [*S.V.F.* I 488]

Cleantes y Arquedemo llaman, pues, «significados» *(lektá)* a los predicados [176].

611 Arriano, *Disertaciones de Epicteto* II 19, 1-4 [*S.V.F.* I 489]

El «discurso dominador» [177] parece provenir de algunos de tales puntos de partida, ya que hay contradicción entre estas

[175] La comparación de Cleantes es ingeniosa: así como nuestro aliento resuena más alto y claro al pasar por la rigidez mecánica del tubo de la trompeta, así nuestras ideas-percepciones se tornan más nítidas al pasar por la rigidez fonética del verso.

[176] Arquedemo de Tarso continúa la teoría lógica de los significados de Crisipo.

[177] El «discurso dominador» *(ho kyriéuōn lógos)* es, como dice Festa *(op. cit.*, vol. II, pág. 103) «la proposición que prevalece en la conclusión o que no se afirma sin aniquilar la proposición contraria».

tres proposiciones: «Todo lo que fue antes verdadero es necesario», «De lo posible no puede surgir lo imposible», «Posible es lo que no es verdadero ni ha de serlo». Al darse cuenta de dicha contradicción, Diodoro, tras aceptar las dos primeras [proposiciones], añadió una tercera, de este modo: «Nada es posible que no sea verdadero o no pueda serlo» [178]. Pero se podrían sostener las dos restantes, si así se enunciaran: «Hay algo posible que no es verdadero ni lo será», «De lo posible no puede surgir lo imposible», «No todo lo que fue verdadero es necesario», según parecen sostener los discípulos de Cleantes, con los cuales concuerda en gran medida Antípatro. Los demás [aceptaron], en cambio, los otros dos: «Posible es lo que no es verdadero ni ha de serlo», «Todo lo que fue antes verdadero es necesario», «De lo posible no puede surgir lo imposible».

612 Cicerón, *Sobre el destino* 7, 14 [*S.V.F.* I 489]

Todas las cosas verdaderas son, pues, necesarias en el pasado, porque son inmutables y no pueden convertirse de verdaderas en falsas, según opina Crisipo, en discrepancia con su maestro Cleantes [179].

613 Olimpiodoro, *Comentario al «Gorgias» de Platón* 53 ed. Jahn. en *Nov. Ann. Philol.* suppl. XIV, págs. 239-240 [*S.V.F.* 490]

Cleantes, por lo demás, dice que el arte es una disposición a realizarlo todo por un camino [180].

[178] Diodoro Cronos, filósofo megárico, discípulo de Euclides, negaba toda realidad a la potencia. Las cosas existen en acto o simplemente no existen. Entre dos juicios contradictorios sólo puede considerarse posible el que actualmente es verdadero, o el que llegará a serlo en el futuro (cf. Sext. Emp., *Contra los matem.* X 85-86).

[179] Cf. Pearson, *op. cit.*, pág. 242.

[180] «Ésta es, con toda probabilidad, la definición que Cleantes prefería para el arte, diferente de la otra, más elaborada y compleja, de Zenón», anota Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 232, n. 54).

614 Quintiliano, *Instituciones oratorias* II 17, 41 [*S.V.F.* I 490]

... ya sea porque, como Cleantes quería, el arte es la capacidad de crear un camino, esto es, un orden.

Sobre la retórica

615 Quintiliano, *Instituciones oratorias* II 15, 34-35 [*S.V.F.* I 491]

A ésta le convendría sobre todo la [siguiente] definición de su sustancia: «La retórica es la ciencia del bien decir», pues no sólo abarca de una vez todas las perfecciones del discurso, sino también directamente las costumbres del orador, ya que no puede hablar bien sino quien es bueno. Lo mismo quiere decir aquella definición de Crisipo, tomada de Cleantes: «Ciencia de hablar con rectitud» [181].

616 Cicerón, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* IV 3, 7 [*S.V.F.* I 492]

Aunque Cleantes escribió un arte retórica... lo hizo de tal modo que, si uno quisiera enmudecer, ninguna otra cosa tendría que hacer sino leerla [182].

[181] La retórica, en el concepto estoico, no es sólo el arte de hablar con corrección y elegancia, sino también, contra lo que supone Polo en el *Gorgias* de Platón, el arte de hablar conforme a la justicia y a la virtud (cf. Cic., *Sobre el supremo bien...* IV 3, 7 = 616 = *S.V.F.* I 492).

[182] «El juicio de Cicerón –opina Festa *(op. cit.*, vol. II, pág. 109)– no afecta al valor filosófico de la obra de Cleantes, pero excluye su utilidad práctica».

2. FRAGMENTOS FÍSICOS Y TEOLÓGICOS

FUNDAMENTOS

617 DIÓGENES LAERCIO, VII 134 [*S.V.F.* I 493]

Paréceles, pues, a ellos que los principios de todas las cosas son dos: el activo y el pasivo. Y que el pasivo es, en realidad, la sustancia sin cualidades, la materia; mientras el activo es la razón que hay en ella, el dios. Porque, siendo éste eterno, ordena a través de toda ella cada una de las cosas. Establece esta doctrina... [183] Cleantes en el *Sobre los átomos* [184].

618 SIRIANO, *Comentarios a la «Metafísica» de Aristóteles (Aristot. Berol.* vol. V) 892 b 14-23 [*S.V.F.* I 494]

Así como las ideas que se encuentran en estos varones divinos no surgen por la costumbre en el uso de las palabras, según creyeron Crisipo, Arquedemo y, más tarde, la mayoría de los estoicos... ni tampoco las ideas son para ellos conceptos, como después dijo Cleantes [185].

[183] Diógenes Laercio da aquí una versión de la doctrina estoica y cleantea de los principios deformada a la luz del *Timeo* y del hilemorfismo aristotélico, y transforma así el monismo dinámico, de origen jónico y heraclíteo, en un dualismo ontológico.

[184] PEARSON *(op. cit.,* pág. 47) opina que así como en el tratado *Sobre el placer* Cleantes discute con los epicúreos en el terreno ético, en el *Sobre los átomos* polemiza con ellos en el terreno físico.

[185] Cleantes, siguiendo a su maestro Zenón, no sólo rechaza el ultra-realismo platónico que hace de las ideas entidades subsistentes y trascendentes, sino también el puro nominalismo que identifica las ideas con las palabras. Defiende, como después, en el Medioevo, Abelardo, una doctrina conceptualista.

619 HERMIAS, *Burla de los filósofos paganos* 14 DDG, pág. 654 [*S.V.F.* I 495]

Cleantes, empero, mientras del pozo saca la cabeza, se burla de tu doctrina y llega, por su parte, a los verdaderos principios: Dios y la materia. La tierra se convierte en agua; el agua en aire; el aire es llevado [hacia arriba]; el fuego ocupa la región circunterrestre; el alma se difunde por todo el universo, y nosotros, al participar de ella, resultamos seres animales [186].

620 VALERIO PROBO, *Comentario a las «Bucólicas» de Virgilio* VI 31, pág. 10 Keil [*S.V.F.* I 496]

[Virgilio] considera, por consiguiente, que esta forma de las cosas naturales, dispersa primero en una masa liviana y vacía, se concretó en los cuatro elementos y que de éstos se configuraron después todas las cosas. Así lo refieren los estoicos, Zenón de Citio, Espeusipo [léase Crisipo] de Soles y Cleantes de Taso [léase de Aso] [187].

621 ESTOBEO, *Églogas* I 17, 3, pág. 153, 7 W (ARIO DÍDIMO, frag. 38 Diels) [*S.V.F.* I 497]

Cleantes se expresa más o menos así: una vez que todo se ha transformado en fuego, primero se torna compacta la parte

[186] El texto de Hermias da un resumen, un tanto deformado por la influencia platónica: Dios y la materia son, para Cleantes, como para HERÁCLITO, el lógos y el fuego, que constituyen dos aspectos de una misma realidad. En cuanto al camino hacia arriba: tierra, agua, aire y fuego, es también, según el efesio indica (22 B 76 a), el camino hacia abajo (22 B 60).

[187] Cf. 162 = *S.V.F.* I 102. Valerio Probo continúa su texto diciendo que los primeros estoicos (Zenón, Crisipo y Cleantes) tuvieron como fuente a Empédocles de Agrigento, el cual habla de los cuatro elementos. Pero de esto no puede inferirse, como hace MANSFELD *(Providence and the Destruction,* pág. 171), que haya una dependencia real de la obra de Zenón y Cleantes con respecto a Empédocles. La mención de los cuatro elementos se encuentra ya en HERÁCLITO, el cual habla además de su mutua transformación y considera también al fuego como Zeus (22 B 32) y como la divinidad.

media; después, a partir de ella se va apagando en todas partes. Una vez que todo llega a ser líquido, la porción extrema del fuego [188], a causa de la resistencia de la parte media, vuelve hacia atrás y, luego, así vuelta –dice– se expande hacia arriba y comienza a ordenar el Todo. Y mientras de continuo va desarrollando este ciclo y este ordenamiento, no cesa la tensión en la sustancia de todas las cosas [189]. Así, pues, como todas las partes de un individuo [viviente] surgen de las semillas en los lapsos debidos, así también las partes del Todo, entre las cuales vienen a estar los animales y las plantas, surgen en los lapsos debidos [190]. Y como algunas razones de las partes, en unión con la semilla, se mezclan, y después de nuevo se separan, con lo cual surgen las partes, así también de una sola cosa surgen todas, y de todas se constituye una sola, y de este modo, regular y armoniosamente, se cumple el ciclo.

---

188 En Cleantes, como en Heráclito, el fuego es no sólo *phýsis* o sustancia primordial, de la cual surgen todos los elementos y todas las cosas, sino también *periéchon* o circunvalante, lo que las rodea y protege a todas. El fuego se transforma en todos los entes del Universo sin dejar de ser lo que es en el fondo de todos y cada uno de ellos (sustancia universal) y sin dejar de existir en sí y por sí en los límites del Cosmos. Esto, que aparece explícito en Cleantes, es lo mismo que implícitamente se encuentra en Zenón, Crisipo y los demás estoicos. No hay razón para suponer que en esto Cleantes difiera de su maestro.

189 La tensión *(tónos)* es probablemente un concepto introducido por Cleantes, concepto que implica un movimiento de contracción y expansión: el fuego se vuelve aire y después agua y después tierra y después, al revés la tierra se torna agua, el agua, aire y el aire, de nuevo, fuego. La idea de la contracción y la dilatación *(mánōsis kaì pýknōs)* de la sustancia primordial (aire) se encuentra ya en Anaxímenes *(Simp. Phys.* 180, 14-16; 24, 28-31; Hipól., *Refut.* I 7, 2-3).

190 De aquí pudo haber tomado San Agustín su doctrina de los *lógoi spermatikoí*, tal vez a través de Plotino *(Enn.* II 3, 16-17). Dice, en efecto: *Deus ab exordio saeculi primum simul omnia creavit, quaedam conditis iam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis (De Genesi ad litteram* VII 28, 42).

622 Aecio, I 14, 5 DDG, pág. 312 b [*S.V.F.* I 498]

Cleantes fue el único de los estoicos que sostuvo que el fuego tiene forma cónica [191].

623 Eusebio, *Preparación evangélica* XV 15, 7 (Ario Dídimo frag. 29 Diels, pág. 465) [*S.V.F.* I 499]

Le parecía a Cleantes que el principio dominante en el Universo es el sol, por el hecho de ser éste el más grande de los astros y el que en mayor grado contribuye a la ordenación de todas las cosas, al originar el día, el año y las otras divisiones del tiempo [192].

624 Pseudo Censorino, I 4, pág. 75, 14 Jahn [*S.V.F.* I 499]

Y [el mundo] consta, en verdad, de cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Algunos, como Cleantes, opinan que su parte principal es el sol [193].

625 Diógenes Laercio, VII 139; Aecio, II 4, 16 DDG, pág. 332 b [*S.V.F.* I 499]

Cleantes, el estoico, dijo que el principio dominante del universo es el sol.

626 Cicerón, *Académicos primeros* II 126 [*S.V.F.* I 499]

Cleantes, que es un estoico como de primer rango, discípulo de Zenón, opina que el sol domina y se apodera de todas las cosas [194].

---

191 La noticia de Cleantes suena un tanto extraña, ya que –como dice Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 235, n. 61)– el universo estoico no tiene una estructura corpuscular como el de los académicos.

192 Cleantes acentúa el heliocentrismo estoico y llega a considerar al sol como «el principio dominante» o *hēgēmonikón* del Universo, teniendo en cuenta que éste es un gran animal y que, en cuanto tal, debe tener un centro de todas las facultades anímicas (como en el hombre lo es el corazón).

193 Este fragmento y el que le sigue, de Diógenes Laercio, dicen lo mismo que el anterior, de modo más simple y directo.

194 Cicerón reconoce aquí la importancia de Cleantes dentro de la escuela

627 Plutarco, *Sobre la cara de la luna* 6, 3, 923 a [*S.V.F.* I 500]

Cleantes creía que los griegos debían acusar a Aristarco de Samos de impiedad, por cuanto desplaza el hogar del universo, ya que este hombre intenta salvar los fenómenos suponiendo que el cielo permanece inmóvil y que la tierra se mueve en un círculo oblicuo y gira al mismo tiempo sobre su propio eje [195].

628 Aecio, II 20, 4 DDG, pág. 349 b [*S.V.F.* I 501]

Cleantes [sostiene] que el sol es una antorcha racional que [procede] del mar [196].

629 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 37 [*S.V.F.* I 501]

¿Pues qué? ¿A vosotros mismos no os parece que todo fuego necesita alimento y que de ningún modo puede subsistir si no es alimentado, puesto que el sol, la luna y los demás astros son alimentados con las aguas, ora dulces, ora marinas? [197]. La misma razón aduce Cleantes para explicar por qué el sol vuelve sobre sí mismo y no avanza más allá del círculo del solsticio ni tampoco del invernal, a fin de no alejarse de su comida [198].

---

estoica *(qui quasi maiorum est gentium Stoicus)* y le atribuye también la opinión de que el sol todo lo domina y de todo se posesiona, con lo cual quiere decir que es el *hēgēmonikón* del Cosmos.

195 Von Arnim recuerda que en la lista de Diógenes Laercio figura un libro de Cleantes *Contra Aristarco.* El hecho de que Cleantes exalte la importancia del sol y lo considere como *hēgēmonikón* del Universo no significa –según podría esperarse– que defienda el heliocentrismo, como lo hace precisamente Aristarco de Samos.

196 La misma definición es atribuida por Aecio *(Opin.* II 20, 15) a Heráclito (cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, 1930, pág. 133).

197 Cf. Olimp. *Meteor.* 136, 6; Alex., *Meteor.* 72, 31; Dióg. Laercio, IX 8-9, 11.

198 Aquí, como anota Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 125), *solstitiali, brumali orbe* no son ablativos de lugar sino de comparación con *longius.* En ambos casos el sol se retira y no va más allá.

630 Macrobio, *Saturnales* I 23, 2 [*S.V.F.* I 501]

Por consiguiente, como también afirman Posidonio y Cleantes, el trayecto del sol no se aleja de la región denominada «tórrida», ya que por debajo de ella fluye el océano, que rodea y separa la tierra [199].

631 Aecio, II 23, 5 DDG, pág. 353 a [*S.V.F.* I 501]

Los estoicos [dicen] que el sol, al alejarse, tiene en cuenta la distancia del alimento subyacente, pues es del océano o de la tierra de donde se apacienta la exhalación.

632 Clemente de Alejandría, *Strómata* V 8, pág. 674 Pott. [*S.V.F.* I 502]

No desconocían éstos al filósofo Cleantes, el cual llama «antagónico plectro» al sol, porque en el oriente cuando [hacia nosotros] dirige sus rayos, como quien pulsa el universo, lo conduce por una senda de armonía [200].

633 Plutarco, *Sobre el oráculo de la Pitia* 16 [*S.V.F.* I 502]

Finalmente dedicaron al dios un plectro de oro, creyendo, según parece, a Escitino, quien acerca de la lira dice:

---

199 «Macrobio une a Cleantes y Posidonio; Gémino (en Petavio, *Uranología* 3) menciona a "algunos de los antiguos, entre los cuales el estoico Cleantes". Se tiene la impresión de que el concepto de zona tórrida –*plaga quae usta dicitur,* en Macrobio; *diakekauménē dsṓnē* en Gémino– proviene de Posidonio, mientras Cleantes designaba la misma cosa con los límites de los círculos tropicales... A propósito del océano, Macrobio añade: *qui terram ambit et dividit.* El pasaje de Gémino atestigua que en la concepción de Cleantes no existe ya (como en Homero) el océano que circunda la tierra, sino una doble extensión de agua a los lados de la tierra en la parte puesta bajo la zona tórrida», explica Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 125).

200 «Nuevamente la identificación del sol con Apolo y el papel atribuido al sol en la armonía de las esferas –dice Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 237, n. 65)– nos remiten a los pitagóricos, cuya influencia por lo demás era sensible en los astronómos helenísticos».

La que tañe
Apolo, de Zeus bella imagen, todo principio con el fin
conjugando: tiene la luz del sol como brillante plectro[201].

634 CORNUTO, 32 [*S.V.F.* I 503]

Aquél [el Sol-Apolo] es presentado como músico y citaredo, al pulsar con armonía todas las partes del cosmos y al tornarlo bien entornado en todas [sus] partes, sin descuidar ninguno de los entes del mismo incluidos, y al conservar la simetría recíproca de los tiempos con sumo empeño, como en los ritmos, y las voces de los animales, así como también en los sonidos de los otros cuerpos, que al ser adecuadamente secados por el aire [mismo], son genialmente armonizados con el que genera los sonidos[202].

635 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 40 [*S.V.F.* I 504]

Y que los [astros] son en verdad enteramente de fuego Cleantes piensa que se demuestra por el testimonio de dos sentidos, del tacto y de la vista. Porque la luz del sol es más brillante que la de cualquier fuego, dado que resplandece a lo largo y ancho en un inmenso mundo, y asimismo su contacto es tal que no sólo calienta sino también con frecuencia quema[203]. Ninguna de ambas cosas haría si no fuera de fuego. «Por consiguiente –dice–, puesto que el sol es de fuego y se alimenta con las exha-

[201] Escitino de Teo, poeta filósofo del siglo IV a. C., versificó los fragmentos de HERÁCLITO (DIELS P.P.F., pág. 169). La influencia pitagórica no excluye, contra lo que cree ISNARDI PARENTE, un reflejo de ideas heraclíteas, sobre todo si se tiene en cuenta la referencia a la unión del principio con el fin (cf. 22 B 103) y la alusión al señor cuyo oráculo está en Delfos, que ni manifiesta ni oculta sino que indica o sugiere (cf. 22 B 93).

[202] Cf. PERSIO, *Sát.* V 63.

[203] HERÁCLITO afirmaba ya que el sol es un fuego más brillante y cálido (DIÓG. LAERCIO, IX 10 = 22 A 1).

laciones del océano, porque ningún fuego podría conservarse sin algún sustento, es necesario que sea semejante ya a aquel fuego que manejamos para el uso [diario] y la comida, ya a aquel que está contenido en los cuerpos de los seres animados. Es así que 41
este fuego nuestro, requerido por los usos de la vida, es destructor y consumidor de todas las cosas y adonde quiera que llega todo lo destruye y lo disipa, mientras, por el contrario, aquel que es vida y salud en los cuerpos [vivientes] todo lo conserva, lo nutre, lo acrecienta, lo sostiene y lo dota de sensación»[204]. Por consiguiente, no admite [Cleantes] que se pueda dudar de cuál de estos fuegos es semejante al sol, siendo así que también éste hace que todas las cosas florezcan y se desarrollen en su género. Por eso, al ser el fuego del sol semejante a aquellos fuegos que están en los cuerpos de seres animados, es necesario que también el sol sea animado y asimismo los demás astros, los cuales se originan en el ardor celeste que se denomina éter o cielo[205].

SOBRE EL MUNDO Y LOS FENÓMENOS METEOROLÓGICOS

636 GÉMINO, *Elementos de astronomía,* en PETAVIO, *Uranología* 53 [*S.V.F.* I 505]

Algunos de los antiguos, entre los cuales se cuenta también Cleantes, el filósofo estoico, explicaban que el océano se extiende en medio de los trópicos, bajo la zona tórrida[206].

[204] Sobre el fuego en su doble función de destructor y constructor ya había hablado Zenón (ESTOBEO, *Égl.* I 25, 3, pág. 213, 15 W; ARIO DÍDIMO, frag. 33 Diels = *S.V.F.* I 120).

[205] Zenón identifica a Hera con el aire y a Zeus con el cielo o el éter (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 36; MIN. FÉLIX, XIX 10 = *S.V.F.* I 169). Pearson opina que Cleantes al hablar de «éter o cielo» alude a la identificación que hace Zenón entre «cielo» y «Zeus».

[206] Cf. nota 199.

637 Estobeo, *Églogas* I 26, 11, pág. 219, 14 W (Ario Dídimo, frag. 34 Diels) [*S.V.F.* I 506]

Cleantes [opina] que la luna es de naturaleza ígnea y por su forma semejante a un casco [207].

638 Aecio, II 16, 1 DDG, pág. 345 a 16 [*S.V.F.* I 507]

Anaxágoras, Demócrito, Cleantes opinan que todos los astros se mueven de oriente a occidente.

639 Galeno, *Historia de los filósofos* 58 [*S.V.F.* I 507]

Anaxágoras, Demócrito y Cleantes piensan que los astros se mueven de oriente a occidente [208].

640 Aecio, II 14, 2 DDG, pág. 625, 9 [*S.V.F.* I 508]

Los demás [estoicos] piensan que los mismos [los astros] son esféricos; Cleantes [sostiene] que son cónicos [209].

641 Galeno, *Historia de los filósofos* 56 a DDG, pág. 624 [*S.V.F.* I 508]

Cleantes [opina] que [los astros] son cónicos.

642 Aquiles Tacio, *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* 133 c [*S.V.F.* I 508]

Cleantes dice que ellos [los astros] tienen forma cónica.

[207] Cleantes sigue en esto a Heráclito, quien opina que la luna es un recipiente lleno de fuego (Olimp., *Meteor.* 149). Cf. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci*, Florencia, 1961, I-IV, pág. 204.

[208] En el Pseudo-Galeno no aparece la palabra *pántas* (todos) que encontramos en el anterior pasaje de Aecio. Probablemente se trata de un descuido de éste al explicar la astronomía de Cleantes. En efecto, según sabemos por Diógenes Laercio, VII 144, los estoicos distinguían entre estrellas fijas, que siguen el movimiento general del cielo, y planetas, que tienen movimientos propios.

[209] Cleantes habla del fuego cónico (Aec., *Opin.* I 14, 5 = 622 = *S.V.F.* I 498) y con esto se relaciona sin duda su afirmación de que los astros son cónicos. Pearson cree ver aquí una influencia pitagórica (Estobeo, *Égl.* I 15, 6 a, pág. 146, 14). Más probable parece vincular también aquí a Cleantes con Heráclito, que atribuye a los astros forma de artesa o de nave (22 A 12).

643 Teodoreto, *Curación de las enfermedades de los griegos* IV 20, pág. 105, 15 Ra. [*S.V.F.* I 508]

Cleantes el estoico [dice que los astros] son cónicos [210].

644 Filón, *Sobre la providencia* II 48, pág. 79 Aucher [*S.V.F.* I 509]

Vamos, mientras tanto, a poner entre nosotros un universo ingénito y sempiterno, según sugiere el discurso de los más célebres filosofantes, como lo describen a la vez Parménides, Empédocles, Zenón, Cleantes [211] y otros hombres divinos que forman en rigor una verdadera asamblea sagrada. ¿Mas por qué nos asombramos si alguna porción se genera o se corrompe a partir de la materia ingénita, en parte por la providencia de Dios, en parte a causa del orden de las cosas? Porque tampoco cada uno de los demás artífices suele generar la materia sino que aquella de la cual se apodera la configura y la conforma y le impone el orden propio del arte... Por lo cual, de acuerdo con esta hipóstasis, Dios no ha generado eternamente la materia primera sino que, habiéndose apoderado de una materia para su uso, hizo con ella el cielo y la tierra, las especies de los animales y las plantas y todas las cosas... Esto, sin embargo, de ninguna manera impide que haya providencia, aunque se suponga que el mundo, junto con la materia, es ingénito. ¿Cómo? Porque no sólo crear y engendrar la materia

[210] No sólo Heráclito sino también Alcmeón de Crotona y Antifonte de Atenas atribuyen a los astros forma de artesa o nave (Aec., *Opin.* II 29, 3), con lo cual también con ellos coincidiría Cleantes.

[211] Es curioso que Filón nombre como célebres filósofos que sostuvieron la tesis de la eternidad del universo precisamente a Empédocles, Zenón y Cleantes, que afirman claramente una concepción cíclica del tiempo con sucesivas e indefinidas destrucciones y nacimientos del Universo (cf. Euseb., *Prep. evang.* XV 18, 13).

es propio de la providencia, sino también conservar y mantener lo que está hecho [212].

645 PLUTARCO, *Sobre las noticias comunes* 31, 1075 d [*S.V.F.* I 510]

Más aún, Cleantes, al polemizar, dice que en la conflagración el sol absorberá en sí y transformará en su propia sustancia a la luna y a todos los demás astros. Pero [también] que los astros, siendo dioses, cooperan con el sol en su propia destrucción, ya que de alguna manera cooperan [con él] en la conflagración. Muy ridículo sería, por tanto, que nosotros rogáramos por nuestra propia salvación y creyéramos salvadores de los hombres a quienes, según la naturaleza, les corresponde esforzarse por su propia destrucción y liquidación [213].

646 FILÓN, *Sobre la incorruptibilidad del mundo* 18, pág. 28 Cumont, pág. 505 Mang. [*S.V.F.* I 511]

Es necesario que [el cosmos, al incendiarse] se transforme en llama o en resplandor; en llama, según pensaba Cleantes; en resplandor, según [creía] Crisipo [214].

---

[212] El concepto de «providencia» *(prónoia)* no es sin duda ajeno a Zenón y Cleantes. Entre los estoicos romanos, Séneca escribirá un tratado *De Providentia.* Sólo que, a diferencia de lo que piensa Filón, para los estoicos la providencia no crea la materia sino que es inmanente y coeterna con ella.

[213] El sol, que es fuego, asimilará a todos los demás astros en la *ekpýrōsis* o conflagración universal. Rogar a los dioses, es decir, a los astros, que salven nuestras vidas y prolonguen nuestras existencias individuales, cuando su misión es precisamente producir la conflagración cósmica y acabar con toda existencia individual, resulta verdaderamente digno de risa.

[214] La diferencia que Filón establece aquí entre Cleantes (que habla de *phlóx* = llama) y Crisipo (que habla de *augḗ* = resplandor) no resulta muy clara, como bien anota Pearson.

647 ESTOBEO, *Églogas* I 20, 1 e, pág. 171, 2 W (ARIO DÍDIMO, frag. 36 Diels) [*S.V.F.* I 512]

A Zenón, Cleantes y Crisipo les parece que el fuego transforma la esencia [del cosmos] como en una semilla, y que, de nuevo, a partir de ésta, se lleva cabo el ordenamiento del cosmos tal como antes existía [215].

648 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 24 [*S.V.F.* I 513]

Lo que también enseña, por cierto, Cleantes con estos argumentos: cuánta es la fuerza del calor que hay dentro de todo cuerpo. Niega, pues, que haya algún alimento tan pesado que él no cocine de noche y de día. [Dice] que inclusive en aquellos restos del mismo [alimento] que la naturaleza desecha hay calor. Así son, en efecto, las cosas, de modo que todas cuantas se nutren y crecen contienen en sí la fuerza del calor sin la cual no podrían nutrirse ni crecer. Pues no todo lo que es cálido e ígneo se mueve y se agita con movimiento propio, pero lo que se nutre y crece utiliza un movimiento seguro y parejo. Y en tanto éste permanece en nosotros, permanecen la vida y la sensación; pero al enfriarse y extinguirse el calor, nosotros mismos morimos [216].

649 CORNUTO, 31 [*S.V.F.* I 514]

Heracles es la tensión que en todas las cosas existe, gracias a la cual la naturaleza es fuerte y poderosa, invencible e insondable, dispensadora de fuerza y causa de potencia aun en cada

---

[215] El fuego es principio y fin del Universo, lo genera y lo destruye al cabo del ciclo cósmico (cf. nota 211). El hecho de que Cleantes hable del fuego como «semilla» *(spérma)* revela una vez más la concepción estoica del Cosmos como gran organismo y como ser viviente.

[216] VON ARNIM supone que en el resumen de Posidonio que ofrece Cicerón también se remonta a Cleantes la teoría del calor vital: *Fortasse etiam quae antecedunt verba, ibid. 23, ex Cleante expressa sunt a Posidonio* (*S.V.F.* I 115).

una de las partes... Tal vez la piel de león y la maza, que le corresponden según la antigua teología, han de ser así interpretadas... una y otra son quizá símbolo de la fuerza y de la nobleza. El león es, en efecto, el más vigoroso de los animales salvajes; la maza, la más potente de las armas. Y quizá el dios es representado también como arquero por su capacidad de entrar en todas partes y por tener, gracias a la tensión, la de arrojar flechas... Y no resulta improcedente atribuir al dios las doce hazañas como hizo también Cleantes [217].

Sobre los animales

650 Plutarco, *Sobre el ingenio de los animales* 11, 967 e [*S.V.F.* I 515]

Cleantes, aun cuando no admite que los animales participen de la razón, dice haberse encontrado con este espectáculo: unas hormigas marchaban hacia un hormiguero ajeno, llevando una hormiga muerta; del hormiguero salieron otras como para encontrarse con ellas y de nuevo entraron. Y esto sucedió dos o tres veces. El fin era, para algunas de ellas, traer una lombriz como rescate por el muerto; para otras, llorarlo y marcharse tras haberlo pagado [218].

[217] Isnardi Parente *(op. cit.*, vol. I, pág. 241, n. 71) opina que no todo este pasaje de Cornuto se puede atribuir a Cleantes, a pesar de la presencia de los adjetivos *éntonos* y *eútonos,* que podrían hacer pensar en el filósofo, desde el momento en que el segundo se encuentra incluido en un verso de Eurípides (293 Nauck, del perdido *Belerofonte).*

[218] Cf. Eliano, *Hist. an.* VI 50. Crisipo acentúa con más vigor esta tesis de Cleantes (Dióg. Laercio, VII 129). Tanto Cleantes como Crisipo parecen contradecir en esto la doctrina común de los estoicos de la simpatía universal, de la «consanguineidad» de todos los vivientes y, sobre todo, de la participación igualitaria de todos los entes del Universo en el Principio divino (Sext. Emp., *Esbozos pirrónicos* III 218. Cf. Clem., *Protr.* V 66, 3, I 50 Stählin; Taciano, *Discurso a los griegos* 3).

651 Clemente de Alejandría, *Strómata* VII 6, 33, pág. 849 Pott. [*S.V.F.* I 516]

Por eso, también Cleantes dice que ellos [los cerdos] tienen alma en lugar de sal, a fin de que las carnes no se les pudran [219].

652 Estobeo, *Florilegio* IV 90, vol. I, pág. 240 Hense [*S.V.F.* I 517]

Decía Cleantes que los [hombres] no educados difieren de las fieras sólo por su figura [220].

Sobre el alma del hombre

653 Tertuliano, *Sobre el alma* 5 [*S.V.F.* I 518]

Quiere también Cleantes que la semejanza de los padres y los hijos corresponda a modo de espejo no sólo en los rasgos del cuerpo sino también en los caracteres del alma, esto es, en costumbres, índole y sentimientos; que [los hijos] reciban la semejanza o desemejanza del cuerpo y que el alma, igual que el cuerpo, esté sujeta a la semejanza o desemejanza [221]; y que mientras las pasiones corporales e incorporales no se comuni-

[219] Cicerón *(Sobre la nat. dioses* II 160) atribuye esta pintoresca opinión a Crisipo.

[220] El papel que Cleantes atribuye aquí a la educación coincide con el que le da Demócrito cuando dice, por ejemplo: «Más hombres llegan a ser buenos por el aprendizaje que por la naturaleza» (68 B 242) (cf. 68 B 33, 68 B 182).

[221] Cleantes parece haber intuido, de un modo genérico, las leyes biológicas de la herencia, cuya formulación científica y experimental debe atribuirse a un monje de Brno, Mendel, a mediados del siglo xix. Tertuliano muestra un especial interés en estas ideas de Cleantes, porque apoyan su teoría traducionista del pecado original.

can entre sí, el alma, sin embargo, se compadezca del cuerpo y cuando éste sea lastimado con golpes, heridas o úlceras, aquélla comparta el dolor, como el cuerpo los del alma, y cuando ésta sea afectada por la preocupación, la angustia o el amor, aquél al mismo tiempo enferme por la disminución de la fuerza de su compañera, cuya vergüenza o terror atestigua con su propio rubor o palidez. Por consiguiente, el alma es un cuerpo, puesto que se le comunican las afecciones corporales [222].

654 NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 32 [*S.V.F.* I 518]

Cleantes urde el siguiente silogismo: «No sólo –dice– nacemos semejantes a nuestros padres por el cuerpo, sino también por el alma, en las pasiones, las costumbres y las disposiciones. Pero lo semejante y lo desemejante es propio del cuerpo, no de lo incorpóreo. Por consiguiente, el alma es un cuerpo»... También dice Cleantes: «Nada incorpóreo puede padecer junto con el cuerpo, y ningún cuerpo [junto] con lo incorpóreo, sino el cuerpo con el cuerpo. Es así que el alma padece junto con el cuerpo, cuando éste enferma y es destrozado, y el cuerpo junto con el alma, ya que se ruboriza cuando ésta se avergüenza y empalidece cuando ésta siente temor. Por consiguiente, el alma es un cuerpo» [223].

655 TERTULIANO, *Sobre el alma* 25 [*S.V.F.* I 518]

«¿Por qué, pregunto, nos parecemos también a nuestros padres en el alma, por nuestra índole, según el testimonio de

[222] Cleantes sostiene el carácter corporal del alma para salvar las dificultades que implica el dualismo antropológico: ¿cómo explicar, en efecto, la interacción de dos sustancias enteramente heterogéneas?

[223] En Nemesio encontramos más desarrollados los argumentos que Cleantes utiliza para demostrar su monismo antropológico (el cual es, en última instancia, una aplicación al microcosmos del fundamental monismo de la física estoica y de su concepción del Universo como un gran animal).

Cleantes, si no somos extraídos de la simiente del alma?» [224].

656 EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 20, 2 (ARIO DÍDIMO, frag. 39 Diels) [*S.V.F.* I 519]

Acerca del alma, Cleantes, al comparar las doctrinas de Zenón con las de otros físicos, afirma que éste llama al alma exhalación sensitiva, de acuerdo con Heráclito. Éste, en efecto, queriendo mostrar que las almas, al exhalar de continuo, llegan a ser inteligentes, las comparaba con los ríos, diciendo: «Sobre quienes entran en los mismos ríos corren aguas siempre diferentes» [225], y «las almas exhalan de los líquidos» [226]. Igual que Heráclito, enseña Zenón que el alma es una exhalación. Por eso, dice que ella es sensitiva... [227].

657 LONGINO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 21, 3 [*S.V.F.* I 520]

Con justicia debería uno irritarse contra Zenón y Cleantes que tan descaradamente discurrieron sobre ella [el alma], y dijeron que es la exhalación de un cuerpo sólido [228].

658 TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* V 27, pág. 130, 2 Ra. [*S.V.F.* I 520]

Ambos [Zenón y Cleantes], en efecto, [opinan] que el alma es la exhalación de un cuerpo sólido [229].

[224] Tertuliano expresa aquí, fundándose en Cleantes y en su monismo antropológico, la teoría de que el alma de los hijos es un fragmento del alma de los padres, lo cual explica la transmisión del pecado de Adán y Eva a toda su descendencia.

[225] Cf. 22 B 12.

[226] Cf. 22 B 36 (CLEM., *Stróm.* VI 17); 22 A 15 (AEC., IV 3, 12). Cf. 22 B 117 (ESTOBEO, *Flor.* III 5, 7); 22 B 118 (ESTOBEO, *Flor.* III 5, 8).

[227] Cf. LONGINO *ap.* EUS., *Prep. evang.* XV 21, 3; TEODOR., *Cur. enferm. gr.* V 27 (*S.V.F.* I 139 = 219-220).

[228] Cf. Zenón de Citio, n. 143.

[229] Cf. n. 227.

659 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 8, V, pág. 283 K, pág. 248 Mueller [*S.V.F.* I 521]

Si [Diógenes de Babilonia] siguiera a Cleantes, Crisipo y Zenón, los cuales dicen que el alma se alimenta de la sangre [230], pero que su sustancia es el *pneûma*...

660 DIÓGENES LAERCIO, VII 157 [*S.V.F.* I 522]

Cleantes, en efecto, [dice] que todas [las almas] siguen viviendo hasta la conflagración [universal]; Crisipo, que sólo las de los sabios [231].

661 AECIO, IV 5, 11 DDG, pág. 392, 1 [*S.V.F.* I 523]

Pitágoras, Anaxágoras, Platón, Jenócrates, Cleantes [enseñan] que la inteligencia viene desde afuera [232].

662 *Escolios al «Antídoto» de Nicandro* 447, pág. 36, 12 Keil [*S.V.F.* I 524]

«Dominantes» se llaman los dientes que brotan en último término, porque salen cuando llegamos a la fuerza y el vigor de la edad. Dichos dientes nacen, en efecto, cuando llegamos a la edad juvenil. Cleantes los denomina «del juicio». Se trata simplemente de «los dientes». «Del juicio», porque sucede que

---

230 Cf. Zenón de Citio, n. 141.

231 La opinión de Crisipo traduce más fielmente que la de Cleantes la doctrina de Heráclito. Pearson cita, a este propósito, una frase de CICERÓN (*Disp. tusc.* I 77): «Los estoicos, en efecto, nos conceden un préstamo, como a cornejas; dicen que nuestras almas han de permanecer por mucho tiempo, pero niegan que sea para siempre» *(Stoici autem usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus; diu mansuros aiunt animos, semper negant).* La comparación con las cornejas se debe a que estas aves eran consideradas particularmente longevas (HORACIO, *Odas* III 17, 13).

232 POHLENZ considera que hay aquí una confusión a partir de algunos textos como SEXTO EMP., *Contra fís.* I 87 (*Die Stoa,* Gotinga, 1964, vol. II, pág. 50, citado por Isnardi Parente).

ellos brotan al mismo tiempo que la prudencia en nuestro entendimiento [233].

663 SÉNECA, *Epístolas* 113, 18 [*S.V.F.* I 525]

Entre Cleantes y su discípulo Crisipo no hay acuerdo respecto a cuál es el desplazamiento: Cleantes dice que el espíritu baja desde el órgano principal hasta los pies; Crisipo que es el mismo órgano principal [234].

664 APOLONIO EL SOFISTA, *Léxico homérico,* pág. 144 Bekker, *s. v.* «môly» [*S.V.F.* I 526]

Cleantes, el filósofo, dice que el discurso por medio del cual rebullen los instintos y las pasiones se manifiesta de modo alegórico.

SOBRE EL DESTINO

665 EPICTETO, *Manual* 53 [*S.V.F.* I 527]

Guíame, Zeus, y tú, Destino,
a donde quiera sea yo por vosotros asignado,
que sin tardanza he de seguiros. Y aun si no quisiere,
por mi mala índole, no dejaré de seguiros [235].

---

233 La expresión «muela del juicio» ha pasado al lenguaje corriente y se usa actualmente en castellano.

234 La diferencia aquí señalada por Séneca se funda en el hecho de que Crisipo introduce la teoría del *hēgēmonikòn pôs échon* (POHLENZ, «Zenon und Crysipp», *Nachr. Gött. Gesellschaft - Philol.-Hist. Klasse,* N.S., 2 (1938), 187 y sigs).

235 «Los versos son citados en dos lugares del tratado astrológico de Vecio Valente (que una vez los atribuye a Eurípides), y parcialmente (ya el primer verso, ya los dos primeros) en varios lugares de las *Disertaciones* de Epicteto. Simplicio, en su comentario al *Manual,* recuerda que el autor de esos versos

666 SÉNECA, *Epístolas* 107, 10 [*S.V.F.* I 527]

Y así debemos hablar a Júpiter, gracias a cuyo gobierno esa mole es dirigida, como lo hace nuestro Cleantes en muy elocuentes versos, que, siguiendo el ejemplo del elocuentísimo Cicerón, se me permite traducir a nuestra lengua. Si te disgustaren, has de saber que he seguido en esto el ejemplo de Cicerón.

Condúceme, oh padre, y señor del excelso polo,
a donde te plazca; no hay demora alguna en obedecerte.
Me hago presente sin pereza. Haz que no quiera: te seguiré [llorando,
y sufriré como malo lo que podía sufrir como bueno.
Los hados conducen al que quiere; arrastran al que no quie- [re[236].

SOBRE LA NATURALEZA DE LOS DIOSES

667 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 13-15 [*S.V.F.* I 528]

Nuestro Cleantes, en verdad, dijo que por cuatro causas las ideas sobre los dioses entraban en las almas de los hombres[237].

es Cleantes, del cual dice haber visto en Aso una estatua erigida por decreto del Senado romano. Por lo demás, también Séneca citaba sin sombra de duda a Cleantes como autor», anota FESTA *(op. cit.,* vol. II, pág. 84).

236 La mayoría de los críticos –dice ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 244, n. 80)– consideran un añadido de Séneca el verso quinto: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Dahlman, aun sin atribuir todos los versos al propio Cleantes, como hace Wendland, considera que el quinto verso citado por Séneca no es en realidad un mero añadido de éste sino una reasunción de motivos que se pueden encontrar todos en los versos de Cleantes, de modo que los cinco versos de Séneca traducen cabalmente los cuatro versos de Cleantes.

237 Este testimonio de Cicerón deriva de la misma fuente, probablemente doxográfica, que el de Sexto Empírico, que viene después (669 = *S.V.F.* I 529), según señala ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 245, n. 81).

Como primera puso aquella de la que hace poco hablé, la cual habría nacido del presentimiento de las cosas futuras; como segunda, la que concebimos gracias a la magnitud de los beneficios recibidos por el equilibrio del cielo, la fecundidad de la tierra y la multitud de otros beneficios; como tercera, la que aterroriza los ánimos con rayos, tempestades, nubes, nieves, granizo, devastación, peste, terremotos y frecuentes estrépitos, lluvias de piedras y gotas de lluvia a modo de sangre, ya con deslizamientos o grietas repentinas en la tierra, ya con portentos que están más allá de la naturaleza de hombres y animales, ya con antorchas vistas en el cielo, ya con estrellas que los griegos llaman «cometas» y los nuestros «ensortijadas», ya con la duplicación del sol... [fenómenos] con los cuales los hombres, aterrorizados, sospecharon la existencia de una fuerza celestial y divina; como cuarta causa, y la más importante, la regularidad de los movimientos y de las revoluciones del cielo, del sol, de la luna, y la distinción, la diversidad, la belleza y el orden de todos los astros, cuya contemplación por sí misma puede enseñar que no se trata de hechos fortuitos[238].

668 CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 16 [*S.V.F.* I 528]

Porque Cleantes, como tú decías, considera que las ideas de los dioses se formaron en los espíritus de los hombres de

238 Los argumentos empleados por Cleantes para demostrar, no la existencia de los dioses en sí misma, sino los motivos que llevan al hombre a creer en ellos, se resumen en los siguientes puntos:

1) el presentimiento de los hechos futuros (la profecía);
2) el agradecimiento por los beneficios recibidos (la gratitud);
3) el temor de los fenómenos extraordinarios de la naturaleza (el terror);
4) el asombro ante el orden y la perfección de los movimientos astrales (la admiración).

Más adelante, San Agustín y los Padres de la Iglesia utilizarán sobre todo el 1; Leibniz y otros filósofos cristianos el 2; Hume, siguiendo a Lucrecio, el 3; Kant, sobre todo, el 4.

cuatro maneras. Una manera es... la que surge del presentimiento de las cosas futuras; otra [la que nace] de las perturbaciones, de las tempestades y demás movimientos [violentos]; la tercera, [la que proviene] de la utilidad y abundancia de las cosas que recibimos; la cuarta [la que se infiere] del orden y la regularidad del cielo [239].

669 Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* IX 88 [*S.V.F.* I 529]

Cleantes, empero, así argumenta: si existe una naturaleza mejor que otra, tiene que haber una naturaleza mejor que todas; si hay un alma mejor que otra, tiene que haber un alma mejor que todas, y si hay un animal mejor que otro, debe haber un animal mejor que todos. No es posible, en efecto, llevar tales cosas hasta el infinito: así como la naturaleza no podría proceder hasta el infinito, ni el alma ni el animal. Pero un animal es mejor que otro, como el caballo es mejor que la tortuga, pongamos por caso, y el toro que el asno y el león que el toro; y a todos los animales que hay sobre la tierra probablemente los supera y domina el hombre por su índole no sólo corpórea sino también psíquica. Vendría a ser, por consiguiente, el más poderoso y el mejor de los animales. Y, sin embargo, el hombre no puede ser absolutamente el más poderoso de los animales, como enseguida [se ve], ya que transita por la maldad todo el tiempo o, en todo caso, la mayor parte de él (porque aun cuando llega a conquistar la virtud, lo hace tarde y hacia el ocaso de su vida). Es además perecedero, débil y necesitado de innumerables auxilios, como la comida, el vestido y otros cuidados del cuerpo, el cual nos domina a manera de un cruel tirano, exige cada día su tributo y si no le proporcionamos lo ne-

[239] Cicerón repite aquí, resumiéndolos, los motivos expuestos en el pasaje anterior.

cesario para lavarse, ungirse, vestirse y alimentarse, amenaza con enfermedades y muerte. De modo que el hombre no es animal perfecto sino incompleto y muy alejado de la perfección. Pero [el animal] perfecto y óptimo debe ser no solamente mejor que el hombre sino también repleto de todas las virtudes y ajeno a todo mal. No se diferenciará de un dios. Es, en realidad, un dios [240].

670 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 37 [*S.V.F.* I 530]

Cleantes, empero, que oyó a Zenón junto con este que acabo de mencionar [Aristón], ora dice que el mundo es Dios, ora atribuye tal nombre a la inteligencia y el espíritu de la naturaleza toda, ora al fuego último y altísimo, por todas partes extendido, extremo ardor que todo lo ciñe y abraza, denominado éter lo considera como segurísimo Dios. Y el mismo, en aquellos libros que escribió contra el placer, como si delirara,

ya imagina cierta forma y figura para los dioses,
ya atribuye toda divinidad a los astros,
ya piensa que nada hay más divino que la razón [241].

671 Filodemo, *Sobre la piedad* 9 DDG, pág. 544 [*S.V.F.* I 531]

... que la razón gobierna al mundo [242].

[240] Esta argumentación es, en esencia, la que usa Anselmo de Canterbury en el *Monologion* (cap. 4) para demostrar la existencia de Dios: *Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt.*

[241] Enumera Cicerón las diversas definiciones de Dios que se encuentran en las obras de Cleantes, las cuales se contradicen más en la forma que en el fondo y son expresiones diferentes de un panteísmo naturalista.

[242] Von Arnim (*S.V.F.* I, pág. 120) anota: «El pasaje de Filodemo se refiere probablemente a Cleantes, tanto por el lugar que ocupa entre los fragmentos (pág. 75 Gomp.) como por la semejanza con Cicerón, que atribuye este pasaje a los libros *Contra el placer*».

672 AECIO, I 7, 17 DDG, pág. 302 b 15 [*S.V.F.* I 532]

Diógenes, Cleantes y Enópides [243] [dicen que Dios] es el alma del mundo.

673 MINUCIO FÉLIX, XIX 10 [*S.V.F.* I 532]

Teofrasto, Zenón, Crisipo y Cleantes son también multiformes, pero todos se encaminan hacia la unidad de la providencia. Cleantes sostuvo que Dios es la inteligencia, a veces el alma, a veces el éter, y con frecuencia la razón [244].

674 TERTULIANO, *Apologético* 21 [*S.V.F.* I 533]

Estas cosas acumula Cleantes en el espíritu, del cual afirma que impregna el universo.

675 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 5 [*S.V.F.* I 534]

Cleantes y Anaxímenes dicen que el éter es el supremo Dios [245].

676 PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 11, 31 d [*S.V.F.* I 535]

Es preciso no oír descuidadamente los nombres y rechazar, en cambio, el juego de Cleantes. Se burla, en efecto, éste con disimulo, cuando finge declamar:

¡Oh Zeus, padre que gobierna desde el Ida! [246].

y:

[243] Enópides de Quíos, astrónomo del siglo v a. C., es vinculado por lo común con la escuela pitagórica, aunque M. Timpanaro Cardini ve en él, más bien, un adversario del pitagorismo.

[244] Cf. nota 241.

[245] Anaxímenes identifica el aire con el *pneûma* (AEC., I 3, 4) y probablemente también con el éter; Cleantes, en cambio, identifica el éter con el fuego celeste o astral. Pero no cabe duda de que Anaxímenes identifica tambien el aire con Dios (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 10, 26; AEC., I 7, 13) y con el principio vital del Universo (AEC., I 3, 4), por ser la sustancia más sutil y «próxima a lo incorporal» (OLIMP., *De arte sacra lap. phil.* 25).

[246] HOM., *Ilíada* III 320.

¡Oh Zeus, soberano de Dodona! [247].

Porque da lugar a que ello se interprete como si el distribuidor fuera, en una palabra, el aire exhalado por la tierra a través de una emanación [248].

677 *Escolios BL a Homero* XVI 233 [*S.V.F.* I 535]

¡Oh Zeus, soberano de Dodona!

Algunos [escriben] «distribuidor», en una sola palabra, por el hecho de que distribuye los bienes [249].

678 PLUTARCO, *Sobre las noticias comunes* 31, 1066 [*S.V.F.* I 536]

Pero Crisipo y Cleantes, habiendo llenado de dioses, por así decirlo, con su discurso, el cielo, la tierra, el aire, el mar, no admiten que ninguno de ellos sea incorruptible y eterno, con la sola excepción de Zeus, en el cual todos ellos se resuelven... estas [afirmaciones] sin embargo no... están de acuerdo con sus doctrinas, pero ellos, clamando en alta voz, en sus escritos acerca de los dioses, de la providencia, del destino y de la naturaleza, afirman que todos los demás dioses han sido engendrados y han de perecer por obra del fuego, modelados, según ellos, como si fueran de cera o de estaño [250].

[247] HOM., *Ilíada* XVI 233.

[248] Plutarco, con su habitual actitud antiestoica, considera que la interpretación que ofrece Cleantes de los versos homéricos, identificando a Zeus con uno de los elementos de la naturaleza, es irreverentemente burlesca. Krische, Wachsmuth y Pearson opinan que el fragmento de Cleantes pertenecía a su obra *Sobre el poeta.*

[249] El verbo *anadídōmi* es entendido aquí, como anota FESTA *(op. cit.*, vol. II, pág. 137), en el sentido de «distribuir». Pero significa también «exhalar», «lanzar», «despedir» (HERÓDOTO, I 179; TUCÍDIDES, III 88).

[250] La doctrina de Cleantes y Crisipo acerca de la mortalidad de los dioses es perfectamente coherente con su filosofía natural, a pesar de lo que alega Plutarco. Los dioses, identificados con los elementos y las fuerzas de la naturaleza,

679 ESTOBEO, *Églogas* I 1, 12, pág. 25, 3 W [*S.V.F.* I 537]

De Cleantes[251]:

¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado[252], siempre [omnipotente,
oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley[253] todo lo go-[biernas,

son mortales porque cada universo nace y perece cíclicamente. Zeus, en cambio, es inmortal porque se identifica con el fuego o el éter, que es la sustancia universal de la cual todas las cosas están hechas y el principio universal que a todas las hace.

251 Mucho se ha escrito sobre el *Himno a Zeus* de Cleantes. Pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos interpretativos: J. ADAM, «The Hymn of Cleanthes», en *The Vitality of Platonism and other Essays*, Cambridge, 1911, 108-189; J. D. MEERWALDT, «Kleanthes Gebet an Zeus und Schicksal», *Wiener Blätter* 1 (1923), 139-143; E. NEUSTADT, «Der *Zeushymnus* des Kleanthes», *Hermes* 66 (1931), 387-401; M. POHLENZ, «Kleanthes' *Zeushymnus*», *Hermes* 75 (1940), 123; M. MARCOVICH, «Zum *Zeushymnus* des Cleantes», *Hermes* 94 (1966), 245-250; J. DALFEN, «Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal», *Hermes* (1971), 174-183; D. HOLVERDA, «Zu den Versen 11-14 des *Zeushymnus* des Stoikers Kleanthes», Gröningen, 1978; A. DIRKZWAGER, «Ein Abbild der Gottheit-haben und Weiteres zum Kleanthes-Hymnus», *Rheinisches Museum* 123 (1980), 359-360; A. J. CAPPELLETTI, «Cleantes: fragmentos y testimonios sobre la divinidad», *Filosofía*, Mérida (Venezuela), 5-20.

252 «Multinominado» *(polyṓnymos)* es un epíteto que, como indica FESTA *(op. cit.*, vol. II, pág. 80), de acuerdo con DIÓGENES LAERCIO, VII 147, se refiere al método de explicación alegórica fundado en la etimología, por el cual se descubren en las diversas formas del nombre *(Zeús, Día, Zêna)* aspectos diversos de la naturaleza del ser supremo. A éste se vinculan también los nombres de otras divinidades *(Athēnâ, Hḗra, Héphaistos, Poseidôn, Dḗmētra)*, que no se reducen a otra cosa que a manifestaciones diversas de su única divinidad y omnipotencia. Ello no impide, sin embargo, que también se pueda ver aquí, como lo hace Adam en el artículo citado en nota anterior, una alusión a un único principio divino para las religiones particulares de los diversos pueblos, es decir, una alusión a la religión universal que Cleantes, como todos los estoicos, afirmaba y propiciaba.

253 Zenón ya hablaba de una ley universal (CIC., *Sobre la nat. dioses* I 36). Esa ley, que se identifica con la divinidad (DIÓG. LAERCIO, VII 88), no es otra cosa que el *Lógos* heraclíteo, ley universal y razón cósmica que se identifica

salve! Pues a todos los mortales les es lícito saludarte[254].
De tu progenie son, ya que una imitación del eco[255] les ha to-[cado en suerte
a ellos solos entre los animales que sobre la tierra viven y se [arrastran.
A ti he de elevar, pues, himnos y tu poder celebraré siempre.
A ti todo este universo que en torno a la tierra gira[256]
te obedece por donde lo guíes y él, gustoso, por ti es goberna-[do.
Cual instrumento entre las manos invencibles[257] tienes
el rayo de dos filos, encendido, siempre viviente[258],
pues bajo tu golpe[259] las obras todas de la naturaleza [se reali-[zan].

con la *phýsis-theîon*, según sostienen Zeller, Brieger, Bauch, Mondolfo y la mayor parte de los intérpretes de Heráclito.

254 El verso pone de relieve el igualitarismo estoico: todos los hombres son iguales ante la divinidad, de la cual provienen y de la que son partes.

255 Aun cuando muchos filólogos han considerado una errata la palabra «eco», VON ARNIM, sin embargo, opina que la misma, pese a todas las conjeturas, puede considerarse correcta, en cuanto se refiere a la música y el canto imitativos *(multis illud coniecturis temptatum recte dici puto de musica vel cantu qui sonis aliquid imitatur)*. Cf. *Stoicorum veterum fragmenta* I 121-122.

256 Recuérdese que Cleantes repudia como impío el heliocentrismo de Aristarco de Samos (PLUTARCO, *Sobre la cara de la luna* 6, 923 a).

257 Algunos autores, como Gaiser, leen *akinḗtois* (inmóviles), en lugar de *anikḗtois* (invencibles). Si tal lección se aceptara, «Zeus sería concebido como guía supremo con manos inmóviles», la cual es una bella imagen que guarda, sin embargo, en sí una sospecha de aristotelismo, según dice M. ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 248).

258 Como bien lo ha visto Adam, hay también una reminiscencia de HERÁCLITO, el cual sostiene que «a todas las cosas las juzgará el rayo» *(pánta oiakídsei keraunós)* (22 B 66).

259 Según PLUTARCO *(Sobre las contr. est.* 7, 1034 d), la tensión es para Cleantes un golpe de fuego *(plēgḕ pyròs hó tónos)*. HERÁCLITO había escrito: «Todo animal es apacentado por el golpe» *(pân herpetòn plēgḕ németai)* (22b 11) (cf. PLAT., *Critias* 109 B).

Con él diriges la Razón común [260], que a través de todas las co-
[sas
discurre, uniéndose a las grandes y pequeñas luminarias [261].
Con él llegaste a dominar, como excelso rey, todas las co-
[sas [262],
y sin ti, oh genio [263], ninguna sobre la tierra se realiza,
ni en la divina esfera del éter ni en el mar,
salvo las que los malos con sus propias demencias perpe-
[tran [264].
Mas tú sabes también moderar lo excesivo,
y ordenar lo desordenado, y las cosas no gratas son gratas para
[ti [265].
Todas las has armonizado así en una sola: las buenas y las malas,
de tal modo que de todas hay una única Razón, siempre exis-
[tente [266],

260 La expresión «Razón común» *(koinòn lógon)* evoca, una vez más, el texto de HERÁCLITO, donde éste dice que es necesario seguir a lo común porque la razón es común (22 A 16; 22 B 2).

261 Al parecer, se refiere al sol y a las estrellas, pero para que así sea, es preciso cambiar el *megálois* (grandes) por *megálōi* (grande), según lo hace Diels.

262 Pearson considera este verso como espurio, pero si se admite la corrección de Arnim *(hō sỳ tósos)*, no es necesario suponer aquí una laguna que vuelve problemático, como dice Isnardi Parente, el significado del verso.

263 Cleantes aplica aquí a Zeus el nombre de *daîmon*, que significa «genio» o «demonio» y también quiere decir «dios» o «diosa», como se ve ya en HOMERO *(Il.* I 222; III 420, etc.) y en EMPÉDOCLES, que lo aplica luego a la fuerza bipolar, Amistad y Odio (31 B 59, 1). De un modo especial designa «el poder de Dios» *(Il.* XI 792, XVII 98).

264 El pecado y el vicio representan la ignorancia de la ley natural, que rige la vida del hombre y del Cosmos.

265 El optimismo estoico tiene su fundamento en el panteísmo, según el cual todo mal y todo desorden en las partes significan bien y orden en el Todo.

266 A esta «Razón (única) siempre existente» se refiere igualmente HERÁCLITO al comienzo de su libro (22 B 1), según testimonia SEXTO EMPÍRICO *(Contra los matem.* VII 132).

de la cual huyen los mortales perversos,
los desdichados que, tratando siempre de alcanzar el bien,
no avizoran la ley universal de Dios ni la escuchan [267],
ya que, si la obedecieran, con el entendimiento lograrían una
[vida feliz [268].
Ellos en cambio, insensatos [269], tienden cada uno a una desgra-
[cia,
unos teniendo contenciosa solicitud por la fama;
otros, volviéndose, sin dignidad alguna, hacia el lucro;
otros, hacia el desenfreno y las hedónicas actividades del cuer-
[po [270],
[y aunque encuentran desgracias], llevados ya a una, ya a otra,
esforzándose mucho para que les suceda lo contrario.
Pero tú, Zeus, dispensador de todos los dones, el de las negras
[nubes, señor del rayo [271],
saca a los hombres de la triste inexperiencia
y, ahuyentándola del alma, padre, otórgales alcanzar
la razón en que te fundas para regir todas las cosas con justi-
[cia [272],

267 Cleantes menciona aquí a aquellos que, según HERÁCLITO (22 B 1), son incapaces de comprender esta Razón eterna *(lógos)*, tanto antes de oírla como después de que la han oído.

268 Para Cleantes, como para los estoicos en general, la felicidad se identifica con el «vivir de acuerdo con la naturaleza» *(homologouménōs têi phýsei dsên)*, lo cual equivale a «vivir de acuerdo con la razón».

269 La palabra *ánoi* (insensatos) responde a una contracción de las locuciones heraclíteas *sỳn nôi* y *áneu noû* (cf. 22 B 114).

270 La ética estoica considera como extraños al verdadero bien (que es sólo la virtud) tanto la fama, como el dinero, como los placeres de los sentidos: sólo la virtud es causa de la felicidad (SANDBACH, *op. cit.*, pág. 29).

271 Esta expresión, *argikéraunos*, «señor del rayo», se encuentra como epíteto de Zeus ya en HOMERO *(Il.* XIX 121), y también en los fragmentos de PSEUDO ORFEO (21 a 168), así como en PÍNDARO *(Olimp.* 8, 3).

272 También aquí la fuente, como señala Pearson, es HERÁCLITO (22 B 4).

de modo que, así honrados, te tributemos a nuestra vez hono-
[res,
cantando perpetuamente himnos a tus obras, como correspon-
[de
al mortal, pues no hay mayor ofrenda para los hombres
o los dioses que celebrar siempre, como es justo, la ley univer-
[sal [273].

680 Epifanio, *Contra las herejías* III 2, 9 (III 37) DDG, pág. 592, 30 [*S.V.F.* I 538]

Cleantes sostiene que los placeres son lo bueno y lo bello, y llama «hombre» al alma sola. Afirmaba que los dioses son esquemas místicos y denominaciones sacras; explicaba que el sol es el sacerdote que lleva la antorcha y que el universo [constituye] un misterio, y llamaba «iniciadores» a los imbuidos por las cosas divinas [274].

681 Filodemo, *Sobre la piedad* 13 DDG, pág. 547 b [*S.V.F.* I 539]

En el [libro] segundo [*Sobre los dioses,* Crisipo] intenta, como Cleantes, hacer compatibles con sus propias opiniones lo que se refiere de Orfeo y Museo y lo que se encuentra en Homero, Hesíodo, Eurípides y los demás poetas [275].

[273] La ley universal, que es la Razón y es Dios, está por encima no sólo de los hombres sino también de los dioses que, igual que los hombres, deben rendirle homenaje.

[274] San Epifanio expone aquí el método de interpretación alegórica o antropológica de la mitología, que es propio de Cleantes y los estoicos en general.

[275] El modo de hacer compatibles sus opiniones teológicas con las de los poetas-mitógrafos es, para Cleantes y Crisipo, el que indicamos en la nota anterior.

682 Macrobio, *Saturnales* I 17, 8 [*S.V.F.* I 540]

Cleantes [opina que el nombre de «Apolo» se origina] del hecho de que [el sol] surge de muy diferentes lugares [276].

683 Macrobio, *Saturnales* I 17, 36 [*S.V.F.* I 541]

Cleantes [cree] que el apelativo «Licio», aplicado a Apolo, denota que, así como los lobos arrebatan las cabras, él arranca también la humedad con sus rayos [277].

684 Macrobio, *Saturnales* I 17, 31 [*S.V.F.* I 542]

[Apolo] es llamado «el oblicuo», como dice Enópides, porque recorre un círculo oblicuo, moviéndose de occidente a oriente o, como escribe Cleantes, porque se mueve trazando espirales, y éstas también son oblicuas [278].

685 Aquiles Tacio, *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* 169 a [*S.V.F.* I 542]

También el zodíaco es llamado «oblicuo» por algunos, puesto que el sol recorre en él oblicuamente sus caminos. Se cree que en el sol está Apolo, denominado por ciertos poetas «el oblicuo».

686 Cornuto, 32 [*S.V.F.* I 542]

Por ser oblicuos y contumaces los oráculos que profiere se

[276] Según esta etimología un tanto pueril, Apolo vendría de *apò állōn* («desde otros»).

[277] El apelativo «Licio» (aplicado a Apolo) viene de *lýkos,* que significa «lobo».

[278] *Lóxias* se atribuye tradicionalmente a Apolo y, como dice Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 251), «se relaciona con el carácter tortuoso (= oblicuo) y complejo de las respuestas délficas», ya que «aquí se trata de dar ⟨del nombre⟩ una explicación de carácter astronómico». A Enópides de Quíos se atribuye el descubrimiento o, mejor, la divulgación de la oblicuidad de la eclíptica, aceptada luego por los pitagóricos (Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci,* vols. I-II, 1950, pág. 531, n. 2).

le llama «oblicuo», o por la oblicuidad del camino que recorre a través del círculo del zodíaco [279].

687 Focio, *s. v.* «léschai» [*S.V.F.* I 543]

Cleantes dice que a Apolo se le consagran galerías que son semejantes a pórticos cubiertos, y por eso Apolo es llamado «el de las galerías» por algunos [280].

688 Cornuto, 32 [*S.V.F.* I 543]

Y a él [Apolo] se le dio el apelativo de «el de las galerías» por el hecho de que durante el día los hombres se reúnen en las galerías para conversar, mientras durante la noche descansan en sus propias casas.

689 *Escolios a la «Ilíada» de Homero* III 64 [*S.V.F.* I 544]

Cleantes [dice] que en Lesbos se honra así a la áurea Afrodita.

690 Macrobio, *Saturnales* I 18, 14 [*S.V.F.* I 546]

Por eso escribe Cleantes que [Dióniso] recibió su nombre del verbo *dianýsai* [concluir], porque, con cotidiano ímpetu, desde el oriente hasta el ocaso, produciendo el día y la noche, concluye el curso del cielo [281].

---

[279] Cornuto, en su *Theologiae Graecae Compendium,* como estoico que es, interpreta no sólo la teología en términos físicos (Apolo = el sol que recorre un camino oblicuo) sino también en términos morales (los oráculos de Apolo no son directos sino «oblicuos»). Que Cornuto fue ante todo un estudioso de Cleantes lo atestigua Persio *(Sát.* 5, 63), según recuerdan Pearson y Von Arnim.

[280] Las galerías o pórticos cubiertos servían para las reuniones diurnas en las ciudades griegas, para poner a los hombres al resguardo del sol. La etimología se parece mucho a la de San Isidoro de Sevilla, para el cual «lucus» (bosque) viene de *a non lucendo* (porque no hay allí luz).

[281] Dióniso, que aquí equivale a Apolo en cuanto éste se identifica con el sol, posiblemente por el hecho de que en el santuario de Delfos se identifica el culto del uno con el del otro (cf. M. Nilsson, *A History of Greek Religion,* Oxford, 1952, pág. 208). El verbo *dianýsō* o *dianýtō* o *dianýō,* que significa «concluir» o «llevar a cabo», aparece ya en Hesíodo *(Trabajos y días* 635) con el sentido de «concluir un viaje o recorrido (por mar)».

691 Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 66, 377 d [*S.V.F.* I 547]

En cierto lugar dice Cleantes que Proserpina es el viento que a través de los frutos se mueve y los arruina [282].

Sobre la providencia y la adivinación

692 Filón, *Sobre la providencia* II 74, pág. 94 Aucher [*S.V.F.* I 548]

Pero el número de los planetas aprovecha al universo. Corresponde sin duda a hombres que disponen de ocio explicar la utilidad de cada uno de ellos. Estas cosas no se conocen sólo con la razón sino también con los sentidos, ya que así lo dispone la providencia, la cual, como dicen Crisipo y Cleantes, no pasó por alto nada de lo que atañe a una más segura y útil dispensación. Porque si hubiera sido mejor disponer las cosas de otro modo, habría encarado su composición de tal manera que nada aconteciese capaz de ofrecer obstáculos a Dios [283].

---

[282] La etimología del nombre griego de Proserpina, que es Perséfone, puede relacionarse con el contenido de este pasaje de Plutarco, en el cual se habla de «mover» o «llevar» *(phéromai, phonéuomai, phoneuómenon).* De Perséfone hablan no sólo Homero, en la *Ilíada* y la *Odisea,* sino también Hesíodo en su *Teogonía* 913 y, ya entre los líricos, Simónides (I 24 B) y Píndaro *(Olímp.* 14, 21).

[283] Filón atribuye la idea aquí expresada tanto a Crisipo como a Cleantes. Dice que el número de los planetas aprovecha al universo probablemente porque considera que éste es el número 7, el cual para los pitagóricos corresponde a Palas Atenea, diosa de la sabiduría, salida de la cabeza de Zeus (Plutarco, *ap.* Estobeo, *Égl.* I 20), y corresponde también al *kairós* «de acuerdo con toda una serie de observaciones de hechos, en la cual el año o el mes o el día crítico es el 7» (Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci,* vol. II, pág. 672). Debe recordarse que el 7 era, para los pitagóricos, el *numerus perfectionis* (cf. W. H. Roscher, *Die Sieben und Neun Zahl im Kultus und Mythus der Griechen,* 1904).

693 *Escolios a la «Odisea» de Homero* I 52 [*S.V.F.* I 549]

Cleantes pronuncia [la palabra] *oloóphrōn* con espíritu áspero [*holoóphrōn*]: el que piensa acerca del Todo [284].

694 Eustacio, *Comentario a Homero,* pág. 1389, 55 [*S.V.F.* I 549]

A Atlante... algunos lo consideran alegoría de la infatigable providencia causa de todas las cosas, y entienden que el tal Atlante es quien piensa el Todo, como si, al pensar en todas las cosas, a todas con solicitud las gobernara. Por eso, también Cleantes, según dicen, pronunciaba con espíritu áspero la *o* de la palabra *oloóphrōn* [285].

695 Cornuto, 26 [*S.V.F.* I 549]

«El que piensa el Todo» es llamado [Atlante], por el hecho de cuidar todas las cosas y preocuparse por la salud de todas sus partes.

696 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 6 [*S.V.F.* I 550]

Mas, puesto que los estoicos defendían casi todas aquellas [ideas] que ya Zenón había esparcido como semillas en sus comentarios y Cleantes había tratado un poco más ampliamente... [286].

[284] La palabra *oloóphrōn* significa «lo que indica el mal o la desgracia». Así se usa en la *Ilíada* II 723 en relación con el agua, y en XV 63 en relación con un león, y en XVII 21 en relación con un cerdo salvaje; pero ya en la *Odisea* adquiere el sentido de astuto, artero o sagaz aplicado, por ejemplo, a Atlante, en I 52, o a Minos, en XI 322. Cleantes cambia el espíritu suave por el áspero y convierte la palabra en *holoóphrōn,* que se puede interpretar como «el que piensa el Todo».

[285] Atlante (cf. n. anterior) es llamado *oloóphrōn* (astuto, sagaz) por Homero, pero Cleantes lo convierte en *holoóphrōn* y de esta forma en alegoría de la providencia *(prónoia),* que piensa el Todo, lo cuida y lo gobierna.

[286] Cicerón presenta aquí, con razón, a Cleantes como continuador de Zenón, cuyas doctrinas ilustra y desarrolla, puesto que es el más importante de sus discípulos (cf. Sandbach, *op. cit.,* págs. 109-110).

697 Calcidio, *Comentario al «Timeo» de Platón* 144 [*S.V.F.* I 551]

De lo cual resulta que las cosas que acaecen según el destino acaecen también a causa de la providencia, y del mismo modo, las que suceden de acuerdo con la providencia también lo hacen por obra del destino, como opina Crisipo. Otros, sin embargo, [piensan] que aquellas que [suceden] por mandato de la providencia también provienen del destino, pero no que las que [provienen] del destino [provengan también] de la providencia, como [piensa] Cleantes [287].

3. FRAGMENTOS MORALES

Sobre el fin de los bienes

698 Estobeo, *Églogas* II 7, 6 a, pág. 76, 3 W [*S.V.F.* I 552]

Cleantes... así se expresa: el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza [288].

699 Diógenes Laercio, VII 87 [*S.V.F.* I 552]

Zenón ... dijo que el fin [es] vivir de acuerdo con la naturaleza, lo cual equivale a vivir según la virtud. Hacia ella, en

[287] Crisipo y ya antes Zenón identifican «destino» *(heimarménē)* con «providencia» *(prónoia).* Pero Cleantes considera el concepto de destino como más amplio que el de providencia: todo lo que procede de la providencia procede del destino, pero hay hechos que proceden del destino y no tienen que ver con la providencia. De este modo parece insinuar una duda acerca de la perfección y de la bondad universal de la Razón, identificada con el destino (y con la Divinidad). Pero no es seguro que no haya aquí una mala interpretación de Calcidio, archidiácono de Córdoba, bajo la influencia del *Timeo* platónico, que comenta, y de la doctrina cristiana de la Providencia.

[288] La fórmula del fin y del bien coincide con la de Zenón.

efecto, nos conduce la naturaleza. Lo mismo [dice] también Cleantes en el *Sobre el placer*[289].

700 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II 21, 129, pág. 497 Pott. [*S.V.F.* I 552]

Cleantes [considera que el fin] es vivir de acuerdo con la naturaleza... en el obrar racionalmente, lo cual hace consistir en la elección de las cosas que son según la naturaleza[290].

701 CICERÓN, *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 69 [*S.V.F.* I 553]

Vergüenza te dará aquel cuadro que Cleantes solía pintar de modo realmente adecuado. Ordenaba a quienes lo oían que imaginaran dentro de sí mismos al Placer pintado en un cuadro, con bellísimos vestidos y atuendo real, sentado en un trono; a su lado están, como sirvientitas, las Virtudes, que no hacen ninguna otra cosa ni tienen ninguna otra función más que servir al Placer y aconsejarlo sólo al oído (si realmente esto se puede dar a entender en una pintura) que se cuide de no hacer nada imprudente, algo que pueda ofender los espíritus de los hombres o que pueda originar algún dolor. «Nosotras, las Virtudes, en verdad, hemos nacido para servirte; ninguna otra tarea tenemos»[291].

289 En su obra *Sobre el placer,* que CICERÓN interpreta como dirigida «contra el placer» *(libros quos scripsit contra voluptatem,* cf. *Sobre la nat. dioses* I 37) repite Cleantes la definición de Zenón, pero no sin atribuir a la palabra «naturaleza» un sentido diverso: para Zenón se trata de la «naturaleza» del hombre y para Cleantes de la «naturaleza» del Todo.

290 Clemente recuerda que, para Cleantes (como para Zenón y los otros estoicos, por lo demás), vivir de acuerdo con la naturaleza es vivir de acuerdo con la razón.

291 Cleantes se muestra particularmente afecto a la alegoría. Aquí personifica y caracteriza como personajes teatrales al Placer y a las Virtudes e imagina un diálogo entre ellas, tal como podría darse en un «misterio» medieval o en un auto sacramental español (cf. GALENO, *Sobre las opin. de Hipócr. y Plat.* V 6).

702 AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* V 20 [*S.V.F.* I 553]

Los filósofos que establecen el fin del bien humano en la virtud misma, para provocar vergüenza en aquellos filósofos que aceptan sin duda las virtudes, pero las consideran encaminadas al placer corporal y creen que éste debe buscarse por sí mismo, mientras aquéllas a causa de éste suelen pintar con palabras cierto cuadro, donde el Placer está sentado como delicada reina en una silla real, y las Virtudes le están sujetas como sirvientas, pendientes de sus señales, para hacer lo que ella mande. Ella ordena a la prudencia que con diligencia averigüe de qué modo puede reinar el Placer y estar a salvo; ordena a la justicia otorgue cuantos beneficios pueda a fin de procurar las amistades necesarias para el bienestar corporal y no causar perjuicio a nadie, para que, sin ofender las leyes, pueda el Placer vivir seguro; ordena a la fortaleza que, si le sobreviniera al cuerpo un dolor que no lo lleva a la muerte, tenga presente a su señor, esto es, al Placer, fuertemente en el pensamiento de su mente, para mitigar, por medio del recuerdo de sus primeras delicias, los aguijones del dolor presente; ordena a la templanza que tome [sólo] tantos alimentos, y si en alguna medida deleitan, para que no perturbe algo nocivo la salud por falta de moderación, y el placer, que también los epicúreos colocan sobre todo en la salud del cuerpo, no sea gravemente dañado. Así, las Virtudes, con toda la gloria de su dignidad, servirán al Placer como a una imperiosa y deshonesta mujerzuela. Dicen que nada hay más ignominioso y deshonesto que este cuadro y que menos pueda sobrellevar la vista del bien, y dicen verdad[292].

703 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 6 e, pág. 77, 21 W [*S.V.F.* I 554]

Felicidad es el libre curso de la vida. También Cleantes se

292 San Agustín no nombra a Cleantes, pero se refiere sin duda a su alegoría del Placer y las Virtudes y subraya la posición antihedonista de éste (ya se dirija contra Epicuro, ya contra Dionisio de Heraclea).

vale de esta definición en sus escritos, y Crisipo y todos cuantos los siguen, afirmando que la felicidad no es diferente de la vida feliz, y sosteniendo sin duda que la meta se halla en la felicidad y que el fin consiste en lograr la felicidad, lo cual equivale a ser feliz[293].

704 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* XI 30 [*S.V.F.* I 554]

La felicidad es, según los que rodean a Cleantes, el libre curso de la vida.

705 DIÓGENES LAERCIO, VII 89 [*S.V.F.* I 555]

Crisipo afirma que la naturaleza de acuerdo con la cual se debe vivir es la universal y la particular del hombre. Cleantes, en cambio, sólo admite la universal, a la cual se debe obedecer, pero en modo alguno la particular[294].

---

293 El «libre curso de la vida» *(eúroia bíou)* quiere decir, para Cleantes y su discípulo Crisipo, como antes para Zenón (SEXT. EMP., *Contra Ét.* 30), y más tarde para MARCO AURELIO (II 5; V 9; X 6), el desarrollo natural de la vida o el pasar la vida de acuerdo con la naturaleza y con la razón (sin los accidentes del vicio y los altibajos de la pasión). La palabra *eúroia* es utilizada por PLATÓN para designar el libre curso de las aguas *(Ley.* 779 C) y por ARISTÓTELES para referirse al libre pasaje de la sangre por las venas *(Sobre el sueño y la vigilia* 457 a 26), pero también es usada por el mismo PLATÓN para nombrar un próspero acontecer *(Ley.* 784 B) y por POLIBIO (II 44, 2) para hablar del feliz desarrollo de los asuntos.

294 Aun cuando parece haber una contradicción entre Cleantes y su maestro Zenón, ésta sólo es aparente, ya que, como bien señala Crisipo, el hombre no puede vivir conforme a su propia naturaleza sin vivir también de acuerdo con la naturaleza del Todo. Pero aquí Diógenes Laercio aclara que para Crisipo la naturaleza de acuerdo con la cual se debe vivir es la particular (del hombre) y la universal (del Universo), mientras Cleantes se limita a postular el acuerdo con la universal, negando que se deba atender también a la particular. Es muy probable, sin embargo, que Cleantes no negara nada sino que se limitara a mencionar el acuerdo con el Todo.

706 ESTOBEO, *Florilegio* VI 66, vol. I, pág. 304 Hense, 6, 37 Mein. [*S.V.F.* I 556]

Decía Cleantes que, si el fin fuera el placer, la inteligencia habría sido otorgada a los hombres para el mal[295].

SOBRE LO BUENO Y LO HONESTO

707 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico* VI 72, pág. 61 Pott. [*S.V.F.* I 557]

Cleantes de Aso, el filósofo estoico, quien no enseña una teología poética sino una teología verdadera, no ocultaba sus pensamientos en lo concerniente a Dios:

¿Preguntas qué es el bien? Escucha, pues.
Ordenado, justo, santo, piadoso,
dueño de sí mismo, provechoso, bello, necesario,
austero, franco, siempre conveniente,
sin miedo ni aflicción, ventajoso, exento de dolor,
útil, agradable, seguro, querido,
honrado ⟨, grato⟩, acorde,
glorioso, modesto, diligente, benigno, solícito,
duradero, irreprochable, siempre perseverante[296].

708 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 14, 110, pág. 715 Pott. [*S.V.F.* I 557]

Escucha a Cleantes, el estoico, que en cierto poema acerca

---

295 Aun cuando el placer no es en sí un bien ni un mal sino algo indiferente *(adiáphoron)*, se le debe ubicar, en la concepción de Cleantes, entre aquellas cosas indiferentes que son contrarias a la naturaleza y que inclinan, por tanto, al vicio y al pecado, esto es, al mal.

296 «Los atributos del bien son más numerosos en la versión de DIÓGENES LAERCIO, VII 98», hace notar ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 255, n. 10).

de Dios esto escribió [siguen los mismos versos, pero en el códice se omiten las palabras *seguro, querido, honrado* ⟨*grato*⟩ de modo que *acorde* sigue a *agradable*].

709 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* II 22, 133, pág. 499 Pott. [*S.V.F.* I 558]

Por eso, también Cleantes, en el [libro] segundo *Sobre el placer,* afirma que Sócrates enseñaba en cada ocasión que el [hombre] justo es igual al hombre feliz, y al primero que se atrevió a separar lo justo de lo provechoso lo maldecía como a quien ejecuta una obra impía: son, en efecto, impíos quienes distinguen lo verdaderamente provechoso de lo que es justo según la ley[297].

710 CICERÓN, *Sobre los deberes* III 11 [*S.V.F.* I 558]

Hemos sabido así que Sócrates solía maldecir a quienes primero prescindieron en su manera de pensar de estas cosas que armonizan con la naturaleza. Con él, por cierto, están tan de acuerdo los estoicos como para juzgar que es útil todo lo que es honesto, y que nada útil hay en lo que no es honesto[298].

711 CICERÓN, *Sobre las leyes* I 33 [*S.V.F.* I 558]

Con razón solía maldecir Sócrates al que por primera vez había desligado lo útil del derecho: se quejaba, en efecto, de que ésta es la cabeza de todos los desastres[299].

---

297 Sócrates, seguido por Cleantes y todos los estoicos, sostiene la identidad entre la virtud y felicidad y abomina de quienes (como Calicles en el *Gorgias* de PLATÓN) ubican la felicidad en lo provechoso y lo placentero (aunque sea contrario a la virtud). En la historia de la ética occidental, el primero que separa totalmente el bien moral de la felicidad es Kant, cuya filosofía moral, sin embargo, se acerca más a la estoica que a ninguna de las otras que se dieron en la Antigüedad.

298 Cicerón hace notar acertadamente la filiación socrática de la moral estoica (la cual se da, sin embargo, por la intermediación de los cínicos).

299 Cf. PLATÓN, *Gorgias* 481 B, 506 C.

SOBRE LAS COSAS INDIFERENTES

712 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 3, 17, pág. 655 Pott. [*S.V.F.* I 559]

Y en cierto modo, el arte poética de Cleantes, el filósofo estoico, expresa cosas semejantes:

No mires a la fama, deseando convertirte al punto en sabio[300],
ni temas el rumor confuso y desvergonzado de los muchos,
pues no tiene la multitud un juicio inteligente, justo
o bello: en muy pocos hombres podrías encontrarlo.

713 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strómata* V 14, 110, pág. 715 Pott. [*S.V.F.* I 560]

El mismo [Cleantes] acerca de que se debe desdeñar la idolatría de los muchos difamadores, añade:

Servil es todo el que a la opinión atiende,
como si de ella pudiera sacar algo bueno[301].

714 *Ganancia de proverbios* I 85 (*Paroemiographi graeci,* vol. II, pág. 757) [*S.V.F.* I 561]

Mejor es oír hablar mal [de uno mismo] que hablar mal [de otros], [según Cleantes][302].

715 PLUTARCO, *Sobre cómo escuchar a los poetas* 12, 33 c [*S.V.F.* I 562]

Por lo cual, tampoco toleran con facilidad las malas correc-

---

300 Tal vez Cleantes aludía a su largo y fatigoso aprendizaje de la filosofía, dotado como estaba de una inteligencia no demasiado rápida y ocupado además en pesados trabajos corporales con los que se ganaba la vida (cf. DIÓG. LAERCIO, VII 168; SÉNECA, *Epíst.* 44, 3).

301 Cf. CLEM., *Protr.* VI 72, 1, pág. 54.

302 Mejor es padecer el mal que realizarlo, dice Sócrates en el *Gorgias.*

ciones que también Cleantes empleaba y Antístenes... Cleantes, en efecto, sobre la riqueza [cambia de este modo los versos]:

ayudar a los amigos y si tu cuerpo ha caído enfermo
salvarlo con prodigalidad.

por estos otros:

ayudar a las meretrices y si tu cuerpo ha caído enfermo
arruinarlo con prodigalidad [303].

Sobre la virtud

716 Plutarco, *Sobre las contradicciones de los estoicos* 7, 1034 d [*S.V.F.* I 563]

Cleantes, después de decir en sus *Comentarios físicos* que «la tensión es un golpe de fuego que, cuando es capaz de realizar en el alma las cosas que [a ésta] le corresponden, se llama fuerza y potencia», añade con sus propias palabras, «esta misma fuerza y potencia, cuando se aplica a las cosas que aparecen como dignas de seguir existiendo, es templanza; cuando se aplica a aquellas que se deben afrentar, coraje; cuando se refiere a las valiosas, justicia; cuando a las que se han de buscar o evitar, prudencia» [304].

[303] Cf. Dión Crisóst., *Discursos* VIII 103. Véase también lo que dice el *Apocalipsis* 4: «[La Prostituta] llevaba una copa de oro, llena de abominación y también las impurezas de su prostitución», y poco más adelante *(Apocal.* 5, 2): «Babilonia, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra... Las siete cabezas son siete colinas sobre las que se asienta la mujer... Las aguas donde está sentada la Prostituta son pueblos».

[304] Este segundo parágrafo es introducido, según Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 123), por Plutarco, con estas palabras: «añade con sus propias palabras».

717 Estobeo, *Églogas* II 7, 5 b 4, pág. 62, 24 W [*S.V.F.* I 563]

Y de igual modo que la fuerza del cuerpo es un tono suficiente en los nervios, también la fuerza del alma es un tono suficiente para juzgar y actuar o no [305].

718 Temistio, *Discursos* II 27 c [*S.V.F.* I 564]

Si, por otra parte, alguien dijera que es adulación comparar al rey con el Pitio, Crisipo, Cleantes y toda la raza de la filosofía, el coro que [procede] del [Pórtico] pintado, no nos lo permitirán, pues dicen que la virtud y la verdad del hombre son la misma que la del dios [306].

719 Proclo, *Comentario al «Timeo» de Platón* II 106, 55 [*S.V.F.* I 564]

Los [que provienen] del Pórtico dijeron también que la virtud de los hombres y la de los dioses es la misma.

720 Cicerón, *Sobre las leyes* I 25 [*S.V.F.* I 564]

Al fin, en verdad, la virtud es la misma en el hombre y en el dios y además no es de otra índole [307].

721 Diógenes Laercio, VII 92 [*S.V.F.* I 565]

Los que rodean a Cleantes, Crisipo y Antípatro dicen [que las virtudes son más de cuatro] [308].

En cambio, el primer parágrafo no parece cita textual sino resumen del sentido del texto, precedido por las palabras: «Cleantes, después de decir en sus *Comentarios físicos* que...».

[305] La noción de *tónos* es aplicada paralelamente al cuerpo (en los nervios) y al alma (en el juicio y la acción).

[306] Motivo común también en la escuela epicúrea, anota Isnardi Parente *(op. cit.,* vol. I, pág. 256, n. 110), la cual da como referencia los siguientes pasajes del fundador del Jardín: *Epíst. a Menec.* 133 y frag. 602 Usener.

[307] La razón de esta igualdad se funda en el hecho de que tanto los hombres como los dioses son seres racionales y pueden, por ello, vivir de acuerdo con la naturaleza y con la razón.

[308] Según Plutarco *(Sobre las contr. est.* 1034 d), Cleantes acepta las

722 ESTOBEO, *Églogas* II, pág. 65, 7 W [*S.V.F.* I 566]

No hay ningún término medio entre la virtud y el vicio. Todos los hombres, en efecto, reciben de la naturaleza oportunidades para la virtud y, según Cleantes, tienen la misma razón que el semiyambo, de manera que, si quedan inconclusos, son malos; si llegan al fin, honestos [309].

723 DIÓGENES LAERCIO, VII 91 [*S.V.F.* I 567]

Que ella [quiero decir, la virtud] es enseñable lo dicen tanto Crisipo en el [libro] primero *Sobre el fin,* como Cleantes, como Posidonio en los *Exhortatorios* [310].

724 DIÓGENES LAERCIO, VII 127 [*S.V.F.* I 568]

Y Crisipo dice que la virtud se puede perder; Cleantes, por su parte, que ello es imposible; el uno, que puede perderse a causa de la furia y de la melancolía; el otro, que no se puede a causa de la firme comprensión [del sabio] [311].

cuatro virtudes de Zenón, pero tal vez las subdivide (como hace con las partes de la filosofía).

[309] Virtud y vicio son, para Cleantes, términos contradictorios y no contrarios. Cierto es que entre la virtud y el vicio, esto es, entre el bien y el mal, ponen los estoicos una amplia gama de objetos neutros o indiferentes *(adiáphora),* que no son buenos ni malos, e inclusive distinguen entre ellos los preferibles y los no preferibles. Pero lo que Cleantes quiere decir es que todo hombre tiene la posibilidad de conquistar la virtud y que necesariamente llega a la meta (y es virtuoso) o no llega (y es vicioso).

[310] La enseñabilidad de la virtud es una consecuencia del intelectualismo moral, que la identifica con la ciencia. La idea tiene un obvio origen socrático. Es recogida primero por los socráticos menores, como los cínicos, y de éstos pasa, sin duda, a estoicos como Cleantes, Crisipo y Posidonio (cf. R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science selon les «Memorables» de Xénophon,* París, 1938).

[311] Cleantes piensa, como la mayoría de los estoicos, que la virtud, una vez adquirida, no se puede perder, por la sencilla razón de que ella se ha consustanciado con el ser mismo del sabio. Crisipo, en cambio, tiene en cuenta no tanto la sustancia del alma como sus actos y manifestaciones y por eso considera que al alienarse ésta en la locura y la ebriedad puede dejar escapar la virtud adquirida.

725 DIÓGENES LAERCIO, VII 128 [*S.V.F.* I 569]

Les place también valerse en todo de la virtud, como dicen quienes rodean a Cleantes. Ella, en efecto, es imperdible [312], y el hombre honesto se vale siempre de su alma que es perfecta.

SOBRE LOS AFECTOS

726 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* V 6, vol. V, pág. 476 K, 465 Mueller [*S.V.F.* I 570]

Dice que la opinión de Cleantes sobre la parte pasional del alma se revela a través de estos versos:

Razón: ¿Qué es lo que tú quieres, Pasión? Dímelo.
Pasión: Que hagas, oh Razón, todo cuanto deseo.
Razón: Hablas como un rey. Dilo, sin embargo, de nuevo.
Pasión: Que aquello a lo que aspiro, así tal cual se realice.

Estas mismas frases alternadas dice Posidonio [313] que son de Cleantes: ellas señalan claramente su doctrina acerca de la [parte] pasional del alma, ya que [en ellas] hace dialogar a la Razón con la Pasión, como dos interlocutores [314].

[312] Cf. nota 311. La figura del sabio impecable e inconmovible en la virtud evoca la figura del iluminado viviente del budismo mahayana, que después de la iluminación puede y debe obrar en el mundo.

[313] Cf. POSIDONIO, frag. 166 EDDELSTEIN-KIDD (cf. SANDBACH, *op. cit.*, pág. 65).

[314] POSIDONIO, frag. 32 EDELSTEIN-KIDD.

727 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* IX, vol. V, pág. 653 K, 653 Mueller [*S.V.F.* I 571]

Posidonio... muestra en su trabajo *Sobre las pasiones* que somos regidos por tres fuerzas, la concupiscible, la irascible y la racional. De la misma opinión mostró Posidonio que era también Cleantes.

728 GALENO, *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 5, vol. V, pág. 332 K, 299 Mueller [*S.V.F.* I 572]

En efecto, no sólo Crisipo sino también Cleantes y Zenón establecen en realidad lo mismo [a saber, que los temores, las tristezas y todas las pasiones semejantes se producen en el corazón] [315].

729 ESTOBEO, *Florilegio* 6, 3, vol. I, pág. 281 Hense, 6, 19 Mein. [*S.V.F.* I 573]

Quien deseándolo se abstiene de un acto vergonzoso,
lo realizará cuando la ocasión se presente [316].

730 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* XI 74 [*S.V.F.* I 574]

Pero Cleantes no [dice que] él [el placer] sea según la naturaleza ni que tenga de por sí valor alguno para la vida, sino que, como un adorno, no está de acuerdo con la naturaleza [317].

[315] A esta opinión se opone únicamente Platón, quien pone la parte directiva en el cerebro.

[316] Para Cleantes, no se trata de dominar el deseo perverso con la voluntad, sino de aniquilarlo con la razón.

[317] El placer es contrario a la naturaleza en cuanto conduce al vicio y al pecado; no tiene valor alguno para la verdadera vida, que es la de la razón, y sólo puede ser tenido como un ornato contranatural.

731 ESTOBEO, *Florilegium* 108, 59 Mein. [*S.V.F.* I 575]

Cleantes llamaba a la tristeza parálisis del alma [318].

SOBRE LA CONSOLACIÓN

732 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 76 [*S.V.F.* I 576]

Hay quienes juzgan que la única tarea del consolador [consiste en demostrar] «que aquello no es ningún mal en absoluto», como le place a Cleantes [319].

733 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* III 77 [*S.V.F.* I 577]

Porque Cleantes, en verdad, consuela al sabio, que no necesita consolación. Pues si persuades al doliente que no hay nada malo que no sea deshonesto, no lo sustraerás al llanto sino a la estupidez. Otro es, en efecto, el tiempo de enseñar. Y sin embargo, no creo que Cleantes haya comprendido suficientemente esto: que a veces se puede estar afligido por el hecho de que exista lo que él mismo [Cleantes] considera como el mal supremo [320].

[318] «La sentencia está ya virtualmente presente en la etimología de *lýpē* ofrecida (o, mejor, atribuida a la tradición heraclítea) por PLATÓN en el *Crátilo*», anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 259, n. 115). La tristeza *(lýpē)* es, en PLATÓN *(Filebo* 31 C), lo opuesto al placer *(hedonḗ).*

[319] Esta actitud de Cleantes es consonante con su intelectualismo ético: el mal no es sino ignorancia; curar un mal consiste en demostrar que en realidad no lo es. No puede haber ninguna verdadera consolación fuera de la revelación de la verdad.

[320] Cicerón, con su sentido práctico de romano, considera que Cleantes consuela sólo a quien no necesita consuelo. Persuadir a alguien que sufre de que nada es malo sino lo deshonesto puede liberarlo de un error (teórico) pero no por eso lo liberará de su dolor. Por otra parte, Cleantes parece no haber entendido que uno puede lamentarse y estar afligido precisamente por haber incurrido en el pecado y en el vicio.

Sobre los beneficios

734 Séneca, *Sobre los beneficios* VI 12 [*S.V.F.* I 578]

Aquel que sólo de sí mismo se preocupa y a nosotros nos es de provecho, porque de otro modo no podría ser de sí mismo, ocupa para mí el mismo lugar que... quien alimenta a sus cautivos para poder venderlos con mayor ganancia...; como dice Cleantes, el negocio dista mucho del beneficio [321].

735 Séneca, *Sobre los beneficios* II 31, 2 [*S.V.F.* I 578]

Pues (quien otorga un beneficio) no pretende que se le devuelva algo a cambio o no hubo beneficio sino negocio [322].

736 Séneca, *Sobre los beneficios* VI 10, 2 [*S.V.F.* I 579]

La mera voluntad no produce el beneficio, pero así como no hubiera habido beneficio si la fortuna hubiera faltado a la mejor y más completa voluntad, del mismo modo, tampoco hay beneficio si la voluntad no precede a la fortuna: para que yo te esté obligado por algo es preciso no que me hayas ayudado sino que me hayas ayudado con intención. Cleantes utiliza el siguiente ejemplo: envié dos muchachos para que buscaran y trajeran a Platón desde la Academia [323]. Uno de ellos investigó minuciosamente el pórtico entero, recorrió además otros lugares en los que esperaba poder encontrarlo y volvió a casa no

[321] Este pasaje pertenece probablemente, como dice Isnardi Parente, siguiendo a Festa *(op. cit.*, vol. II, págs. 163 y sigs.), al escrito de Cleantes *Perì cháritos.*

[322] La idea es una de las tesis centrales del *De beneficiis* del propio Séneca.

[323] Es claro, por razones cronológicas, que Cleantes no pudo haber enviado a buscar a Platón (que ya había muerto). Se trata, evidentemente, de un mero ejemplo literario.

menos fatigado que frustrado. El otro se detuvo junto al primer charlatán callejero y, mientras vago y errante se juntaba con los esclavos domésticos y jugaba con ellos, encontró a Platón, que pasaba por allí, sin haberlo buscado. Elogiaremos –dice– al muchacho que hizo lo que se le mandó en cuanto de él dependía; castigaremos al afortunado perezoso [324].

737 Séneca, *Sobre los beneficios* V 14, 1 [*S.V.F.* I 580]

Cleantes con mayor fuerza argumenta: «Supongamos –dice– que no sea un beneficio lo que se ha recibido. Uno, sin embargo, es ingrato si no lo agradece, porque no lo habría hecho aunque lo hubiera recibido. Así, el ladrón lo es antes de ensuciarse las manos, porque está ya armado para matar y tiene la voluntad de robar y asesinar. La maldad se ejecuta y se manifiesta en la acción, pero no comienza con ella. Los sacrílegos son castigados, aunque ninguno de ellos llegue a poner sus manos en los dioses» [325].

738 Estobeo, *Florilegio* XXVIII 17, vol. I, pág. 621 Hense, 28, 14 Mein. [*S.V.F.* I 581]

Decía Cleantes que quien jura lo hace religiosa o impíamente desde el momento en que jura. Cuando jura, en efecto, de tal modo que tiene intención de cumplir el juramento, jura religiosamente; cuando lo hace con el propósito de no cumplirlo, impíamente [326].

[324] La ética de los estoicos, como la de Abelardo y la de Kant, se centra en la «intención» (o buena voluntad), no en los resultados (o las consecuencias externas).

[325] Para Cleantes, como más tarde para Pedro Abelardo, «el acto mismo no tiene otro valor moral más que el de la intención que lo gobierna» (E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, París, 1952, pág. 289).

[326] Esto confirma el «intencionalismo» de Cleantes, según el cual no hay nada absolutamente bueno sino la voluntad buena, como diría el propio Kant.

739 SÉNECA, *Epístolas* 94, 4 [*S.V.F.* I 582]

Cleantes considera útil esta parte [de la filosofía que ofrece preceptos particulares a cada persona y que no forma al hombre universalmente, sino que enseña al marido cómo comportarse con su esposa, al padre cómo educar a sus hijos, al señor cómo regir a sus esclavos], pero [la juzga] débil, a no ser que proceda de lo universal y conozca [previamente] las doctrinas mismas y los principios de la filosofía [327].

740 ESTOBEO, *Florilegio* XXVI 4, vol. I, pág. 681 Hense, 6, 20 Mein. [*S.V.F.* I 583]

¿De dónde surge la estirpe de los adúlteros?
Del varón retozante de lujuria [328].

741 TEÓFILO, *A Autólico* III 5, 119 c [*S.V.F.* I 584]

¿Qué te parecen las [opiniones] de Zenón, Diógenes y Cleantes, contenidas en sus libros, que enseñan la antropofagia, al decir que los padres pueden ser cocidos y devorados por sus propios hijos, y que si alguno no quisiera tocar ni una parte de ese detestable alimento y lo rechazara, él mismo sería devorado, el que no lo coma? [329].

[327] En esto se opone Cleantes a su contemporáneo y condiscípulo Aristón, que rechaza como inútil la moral especial y todo género de casuística (SEXTO EMP., *Contra los lóg.* I 22; SÉN., *Epíst. a Luc.* 94, 1; 94, 5).

[328] Utiliza aquí Cleantes el término *krithiônos,* el cual se aplica al caballo enfermo de *krithíasis,* que quiere decir «indigestión de cebada». Se trata de un estilo cómico-literario, según anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 261, n. 119).

[329] Teófilo de Antioquía es un enemigo de la filosofía pagana y en su obra *A Autólico,* escrita alrededor del año 180, se complace en mostrar las contradicciones y absurdos en que incurren los escritores no cristianos (cf. G. BARDY, *Sources chretiennes,* París, 1948, pág. 20).

742 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 190-200 [*S.V.F.* I 585]

Entre nosotros es vergonzoso y, más aún, ilegal, practicar la homosexualidad; entre los germanos, sin embargo, según dicen, no lo es... ¿Y qué tiene esto de asombroso, cuando incluso los que siguen la filosofía cínica y los que rodean a Zenón de Citio, a Cleantes y a Crisipo sostienen que eso es algo indiferente? [330].

743 ESTOBEO, *Florilegio* XLII 2, vol. I, pág. 760 Hense [*S.V.F.* I 581]

Nada hay mas nocivo que la calumnia:
porque, al engañar ocultamente a quien la cree,
produce odio contra quien no es culpable de nada [331].

SOBRE LA CIUDAD

744 ESTOBEO, *Églogas* II 7, 111, pág. 103, 12 W [*S.V.F.* I 587]

Adecuadamente plantea también Cleantes una pregunta de esta clase acerca de la útil condición de la ciudad: «Si la ciudad es una institución doméstica a cuyo amparo podemos obrar y recibir justicia, ¿no es la ciudad algo bello? Pero precisamente un domicilio de esta clase es la ciudad. Por tanto, es algo bello» [332].

[330] No parece que entre los griegos la homosexualidad haya sido justificada sólo por los primeros estoicos. No cabe duda de que, en uno u otro sentido, fue admitida ya por Platón. Diógenes Laercio la considera usual entre los presocráticos (como Parménides).

[331] Estobeo atribuye estos versos a Cleantes, que, por lo que sabemos, gustaba expresarse poéticamente. La especial maldad de la calumnia consiste en su carácter de mentira oculta y no sujeta a desmentido o refutación.

[332] Esta valoración positiva de la ciudad y del Estado parece contradecir el juicio negativo de Zenón, cuya utopía anarquista no podía dejar de ver allí

745 SÉNECA, *Sobre la tranquilidad del espíritu* I 7 [*S.V.F.* I 588]

Pronto y dispuesto sigo a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, ninguno de los cuales accedió a los asuntos políticos, ninguno de los cuales los repudió [333].

---

sino una convención humana *contra naturam,* de acuerdo con la enseñanza de Crates y de los cínicos. La inconsecuencia de Cleantes en este punto tal vez se deba al hecho de que éste no se interesó nunca por la filosofía política.

[333] Los estoicos antiguos, a diferencia de los epicúreos, no ordenaban el retiro del mundo, sino la activa participación en los asuntos de la sociedad y del Estado, aunque ellos mismos (Zenón, Cleantes, Crisipo), tal vez por su condición de extranjeros en Atenas, de hecho nunca participaron.

VI

ESFERO

746 DIÓGENES LAERCIO, VII 177 [*S.V.F.* I 620]

De éste [de Cleantes] fue discípulo, después de haberlo sido de Zenón, también Esfero de Bósporo, quien, habiendo logrado grandes progresos en el saber, se marchó a Alejandría, a [la corte de] Tolomeo Filopátor [334].

Escribió los siguientes libros:

Sobre el universo (dos libros).

Sobre los elementos.

[*Sobre*] *la semilla* [335].

Sobre la fortuna.

---

[334] «Una permanencia en casa de Tolomeo Filopátor concuerda mal cronológicamente con la permanencia en Esparta junto a Cleómenes; pero podría pensarse que Esfero haya permanecido de joven junto a Tolomeo Evergetes o, tal vez, también junto a Filadelfo, y que más tarde Cleómenes se haya refugiado junto a Filopátor. Así opina también POHLENZ, *Die Stoa,* vol. II, pág. 15», anota ISNARDI PARENTE *(op. cit.,* vol. I, pág. 318, n. 103).

[335] El título es restituido así por Meibom, contra otros editores que utilizan el poco comprensible título (según Isnardi Parente) de *Sobre la semilla de los elementos.*

Sobre las partes mínimas [336].
Contra los átomos y las imágenes [337].
Sobre los sensorios.
Sobre Heráclito (cinco libros) [338].
Diatribas.
Sobre el orden moral.
Sobre el deber.
Sobre el impulso.
Sobre las pasiones (dos libros).
Sobre el reino.
Sobre la constitución lacedemónica.
Sobre Licurgo y Sócrates (tres libros).
Sobre la ley.
Sobre la adivinación.
Diálogos amatorios.
Sobre los filósofos de Eretria [339].
Sobre los homónimos [340].

---

336 FESTA supone *(op. cit.,* vol. II, pág. 182) que con este título, que no se vuelve a encontrar en otros autores estoicos, Esfero quiso distinguir netamente su teoría física de la de Demócrito y Epicuro, por lo cual evitó el término «átomo» en cuanto éste era considerado como elemento por los adversarios. Él debe haber sostenido que la parte más pequeña que se puede pensar de la materia no es un elemento sino un agregado, que puede ser disuelto, en definitiva, por el fuego cósmico.

337 La obra de Esfero estaba, sin duda, dirigida contra la teoría física de los átomos y la teoría psicológica de los *eídōla,* sostenidas por los epicúreos.

338 El título *Sobre Heráclito,* que ya había sido utilizado (con leves variantes) por Cleantes y otros estoicos, demuestra la permanente influencia del efesio en el pensamiento de la Escuela.

339 El hecho de que Esfero haya dedicado un escrito a los filósofos de Eretria prueba también que la influencia de éstos no se ejerció sólo sobre el fundador, Zenón, sino también sobre todos los continuadores suyos de la antigua Stoa.

340 Festa supone, sin mucho fundamento, que se trata de una obra moral, cuando más bien parece de lógica o de filosofía del lenguaje.

Sobre las definiciones.
Sobre el hábito.
Sobre las contradicciones (tres libros).
Sobre la razón.
Sobre la riqueza.
Sobre la opinión.
Sobre la muerte.
Del arte dialéctica (dos libros).
Sobre los predicados.
Sobre las ambigüedades.
Epístolas.

747 DIÓGENES LAERCIO, VII 158 [*S.V.F.* I 621]

Habiendo escrito Tolomeo a Cleantes para que éste fuera [a la corte] o enviara alguien, Esfero partió [hacia allá]; Crisipo, en cambio, rehusó [hacerlo] [341].

748 PLUTARCO, *Vida de Cleómenes* 2 [*S.V.F.* I 622]

Se cuenta que Cleómenes participó en las conversaciones de los filósofos desde que era un muchachito, habiendo llegado a Lacedemonia el boristenita Esfero, quien no sin dedicación departía con los jóvenes y efebos. Esfero, al principio, había estado entre los discípulos de Zenón de Citio, y parece que éste apreciaba el carácter varonil de Cleómenes y alentaba su amor a la gloria. La doctrina estoica tiene algo de peligroso y arriesgado para las naturalezas magnánimas y enérgicas, pero si se vincula a la seriedad y la benignidad del carácter, agrega muchísimo a la bondad natural [342].

---

341 Hay un paralelo con lo que anteriormente había dicho Zenón: el rey Antígono le pide que vaya a su corte; Zenón se niega, pero le envía a Perseo y Filónides de Tebas (DIÓG. LAERCIO, VII 4).

342 Cf. E. N. TIGERSTDEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity,* Estocolmo, 1965, vol. II, págs. 69-71.

749 PLUTARCO, *Vida de Cleómenes* 11 [*S.V.F.* I 623]

[Cleómenes] se dedicó a la educación de los jóvenes y a la denominada «conducción», en lo cual, la mayor parte de las veces, colaboró con él Esfero, haciéndose presente de tal manera que pronto volvieron a adquirir su decoro la gimnasia y los banquetes públicos, unos pocos por la fuerza, pero la mayoría libremente con buena voluntad y con aquel lacónico régimen [343].

750 ATENEO, VII 354 e [*S.V.F.* I 624]

No sin ingenio, también Esfero, el condiscípulo de Crisipo en [la escuela de] Cleantes, que había sido llamado por el rey Tolomeo para que compareciera en Alejandría, habiéndose presentado en la cena unos pájaros de cera, mientras extendía las manos para tomarlos, fue detenido por el rey a causa de su errada creencia. Él, sin embargo, con sagacidad le respondió diciendo que con ello no admitía que fueran pájaros [verdaderos] sino que era verosímil que lo fueran; que diferentes cosas son la representación comprensiva y el juicio de probabilidad, pues aquélla es infalible, mientras éste puede verificarse de otra manera [344].

751 DIÓGENES LAERCIO, VII 177 [*S.V.F.* I 625]

A Alejandría fue [Esfero], a [la corte] de Tolomeo Filopátor. Y como en cierta ocasión surgiera una conversación acerca del opinar del sabio y Esfero dijera que éste no tiene opiniones, queriendo el rey argüir contra él, ordenó que se pusieran [en la mesa] granadas de cera. Engañado [por ellas] Esfero, el rey proclamó que el mismo [filósofo] asentía a una falsa representación, a lo cual Esfero sagazmente respondió que él había asentido no porque las granadas existieran sino porque le resultaba verosímil que fueran granadas, ya que la representación comprensiva difiere de la verosimilitud. Ya Mnesístrato, que lo acusaba [a Esfero] porque decía que Tolomeo no era rey [le contestó:] «Siendo Tolomeo tal como es, también es rey» [345].

752 DIÓGENES LAERCIO, VII 159 [*S.V.F.* I 626]

Y de todas [las partes] del cuerpo dicen que ésta [la simiente] proviene de los que rodean a Esfero, pues es principio de la generación de todas las partes del cuerpo, pero enseñan que la de la mujer es estéril: es, en efecto, floja, escasa y acuosa, según dice Esfero.

753 AECIO, VI 15, 1 [*S.V.F.* I 627]

Esfero el estoico [sostiene] que la oscuridad es visible. Desde la vista, en efecto, se proyecta hacia ella cierto resplandor [346].

754 CICERÓN, *Disputaciones tusculanas* IV 53 [*S.V.F.* I 628]

Fortaleza es, por tanto, «una disposición del alma que responde a la ley suprema al afrontar las cosas» o, «la conservación de un juicio estable, al soportar o repeler las cosas que pa-

---

343 Parecería que el método pedagógico y político de Esfero y Cleómenes consistía en una adecuada mezcla de constricción y persuasión. El papel central atribuido a la gimnasia no coincide, sin embargo, con las ideas del fundador Zenón, quien en su ciudad ideal proscribía la erección de gimnasios tanto como de templos y tribunales (cf. DIÓG. LAERCIO, VII 33).

344 Como dice ISNARDI PARENTE *(op. cit.*, vol. I, pág. 319), existe una versión un tanto diversa pero sustancialmente coincidente de este pasaje en DIÓG. LAERCIO, VII 162.

345 La sentencia estoica según la cual «sólo el sabio es rey», era maliciosamente aplicada por este desconocido personaje, Mnesístrato, al caso de Tolomeo. Pero Esfero destruye la acusación con un cumplido al rey. Su respuesta no puede entenderse sino *así:* «Tolomeo tiene tales cualidades que se le puede llamar sabio y, por tanto, también rey», comenta FESTA *(op. cit.*, vol. II, pág. 181).

346 Esto supone la teoría empedóclea de la visión (31 B 100).

recen dignas de ser temidas», o «el conocimiento de las cosas dignas de ser temidas y de sus contrarias o de las que deben ser absolutamente despreciadas, conservando un juicio estable con respecto a tales cosas», o, más brevemente, como Crisipo..., ya que las anteriores definiciones pertenecen a Esfero, hombre que, según creen los estoicos, era sobre todo un buen definidor, pues son todas casi enteramente semejantes, pero explican nociones comunes, unas más, otras... [347].

755 Plutarco, *Vida de Licurgo* 5 [*S.V.F.* I 629]

Dice Aristóteles que los primeros viejos que colaboraron con Licurgo eran treinta, pero que después dos lo abandonaron espantados. Esfero, en cambio, sostiene que quienes participaron en los designios [de aquél] desde el principio fueron tantos [veintiocho] [348].

756 Ateneo, IV 141 c [*S.V.F.* I 630]

Esfero, en el libro tercero de *La constitución lacedemónica,* escribe: «Quienes participan en las comidas colectivas llevan también consigo los bocadillos, y los más [aportan] caza cobrada por ellos mismos en alguna parte, pero los ricos [llevan] asimismo pan y frutos de la estación, en la medida en que se necesita para el banquete, pues consideran inútil aportar más que lo suficiente, dado que no se lo ha de consumir» [349].

---

[347] «Estas definiciones –dice Festa *(op. cit.,* vol. II, pág. 184)– se encontraban probablemente en la obra *Perì horōn* y no tienen valor para el problema moral, sino para el arte de definir».

[348] Sobre Licurgo como legislador, cf. Plutarco, *Vida de Licurgo.*

[349] No se sabe bien –como dice Festa– por qué Holbein quiere atribuir este fragmento a Perseo.

ALGUNOS DE LOS ESTOICOS MÁS ANTIGUOS

757 Diocles de Magnesia, en Diógenes Laercio, VII 54 [*S.V.F.* I 621]

Algunos otros entre los estoicos más antiguos consideran que la recta razón es el criterio, como dice Posidonio, en el *Sobre el criterio* [350].

---

[350] Posidonio de Apamea, el principal exponente del estoicismo medio (cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios,* Munich, 1926), considera sin duda como criterio el recto uso de la razón.

ÍNDICE DE FUENTES

AECIO, I 3, 25: 129; I 7, 17 DDG, pág. 302 b 15: 672; I 7, 23 DDG, pág. 303, 11: 248; I 10, 5: 85; I 14, 5 DDG, pág. 312 b: 622; I 14, 6 DDG, pág. 313 b 1: 157; I 12, 4: 158; I 18, 5 DDG, pág. 316 b 11: 148; I 20, 1 DDG, pág. 317 b 31: 148; I 27, 5 DDG, pág. 322 b 9: 282; I 56, 6 DDG, pág. 313: 141; II 1, 2 DDG, pág. 327 b 8: 153; II 4, 16 DDG, pág. 332 b: 625; II 11, 4 DDG, pág. 340 b 6: 184; II 14, 2 DDG, pág. 625, 9: 640; II 16, 1 DDG, pág. 345 a 16: 638; II 20, 4 DDG, pág. 349 b: 628; II 23, 5 DDG, pág. 353 a: 631; IV 5, 11 DDG, pág. 392, 1: 661; IV 9, 17 DDG, pág. 398: 326; IV 11, 4 DDG, pág. 400: 235; IV 21, 4, pág. 411: 236; V 4, 1 DDG, pág. 417: 201; V 5, 2 DDG, pág. 418: 204; VI 15, 1: 753.

AGUSTÍN, *Contra los académicos* II 11: 63: III 7, 16: 301; III 9, 18: 76; III 17, 38: 230, 249. *La ciudad de Dios* V 20: 702.

ANÓNIMO, *Arte*, en *Rhetores Graeci*, ed. Spengel, I 434, 23: 126; I 447, 11: 127.

ANÓNIMO, *Diversas colecciones matemáticas en la edición hultschiana de las obras geométricas y estereométricas de* HERÓN, pág. 275: 97.

ANÓNIMO, *Vida de Arato*: 534, 553.

APOLONIO EL SOFISTA, *Léxico homérico*, pág. 144 Bekker, *s.v.* «môly»: 664.

AQUILES TACIO, *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* 124 e: 130; 5, 129 e: 183; 133 c: 642; 169 a: 685.

ARIO DÍDIMO, frag. 29 Diels: 623; frag. 36 Diels: 647; frag. 38 Diels: 621.

ARISTOCLES, *Sobre la filosofía* VII, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV, 816 d: 154.
ARNOBIO, *Contra los gentiles* II 9: 171.
ARRIANO, *Disertaciones de Epicteto* I 17, 10-11: 54, 602; I 20, 14: 296; II 19, 1-4: 611; III 21, 19: 24; IV 8, 12: 57.
ATENEO, IV 140 b: 571; IV 140 e: 570; IV 141 c: 756; IV 158 b: 349; IV 162 e: 568; VI 233 b-c: 383; VI 251 b: 440; VII 281: 541; VII 281 c: 439; VII 281 d: 516; VII 354 e: 750; IX 370 c: 28; X 437 e: 539; XIII 561 c: 412; XIII 563 e: 392; XIII 565 d: 386; XIII 603 d: 16; XIII 607: 567.
AULO GELIO, *Noches áticas* II 18, 8: 550; IX 5, 5: 314.

BIÓN, en DIÓGENES LAERCIO, IV 46-47: 575.

CALCIDIO, *Comentario al «Timeo» de Platón* 144: 697; 220: 218; 290: 133; 292: 138; 294: 137.
CASIO EL ESCÉPTICO, en DIÓGENES LAERCIO, VII 32: 364; en DIÓGENES LAERCIO, VII 33: 419.
CENSORINO, *Sobre el natalicio* IV 10: 194; XVII 2: 209.
CICERÓN, *Académicos posteriores* I 7: 305; I 34: 7; I 35: 304; I 36: 310; I 37: 312, 373; I 38: 319, 335; I 39: 140, 210, 274; I 40: 67, 78; I 41: 77, 79, 82, 89; I 42: 59, 94. *Académicos primeros* II 18: 72; II 22: 107; II 66: 58; II 71: 545; II 73: 599; II 77: 73; II 113: 61; II 123: 454; II 126: 244, 626; II 129: 521; II 130: 462; II 131: 295; II 144: 87. *Disputaciones tusculanas* I 19: 212; II 29: 299; II 60: 544; III 18: 546; III 74, 75: 342; III 76: 732; III 77: 733; IV 47: 329; IV 53: 754; V 27: 300, 463; V 34: 33; V 85: 466; VII 110: 328. *En defensa de Murena* 61: 60, 346, 353, 354, 361, 365. *Epístolas a los familiares* IX 22, 1: 118. *Hortensio*, frag. 45 Grilli: 475. *Sobre el destino* 7, 14: 612. *Sobre el orador* III 62: 523; XXXII 313: 114. *Sobre el supremo bien y el supremo mal* II 17: 113; II 35: 464; II 43: 468; II 52: 313; II 69: 701; III 5: 31; III 9, 31: 524; III 15: 32; III 15, 50: 471; III 18: 108; III 21: 289; III 58: 372; III 75: 355; IV 3: 8; IV 4: 51; IV 7: 116, 616; IV 9: 53; IV 12: 211; IV 40: 520; IV 43: 477, 522; IV 45: 318; IV 47: 306, 469; IV 48: 308; IV 56: 374; IV 60: 307; IV 79: 476; IV 146: 288; V 23: 465, 470,

526; V 36: 525; V 37: 527; V 73: 472; V 79: 303; V 84: 352; V 94: 543. *Sobre la adivinación* I 6: 279, 696; II 119: 206. *Sobre la naturaleza de los dioses* I 36: 241, 257, 259, 267, 269; I 37: 486, 670; I 38: 564; I 70: 81; II 13-15: 667; II 21: 177; II 22: 178, 180, 181; II 24: 648; II 40: 635; II 57: 273; II 58: 278; II 63: 268; II 148: 109; III 16: 668; III 27: 275; III 37: 629; III 77: 387, 446. *Sobre las leyes* I 25: 720; I 33: 711; I 38: 473; I 55: 474. *Sobre los deberes* I 6: 467, 528; I 128: 119; I 136: 330; III 11: 710. En DIOMEDES GRAMÁTICO, II 421 K: 106.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo* III 11, 74, pág. 296 Pott.: 391. *Strómata* I, pág. 376 Pott.: 484; I, pág. 486 Pott., II 29, pág. 195 Sylb.: 478; I, pág. 487 Pott., II, pág. 179 Sylb.: 460; II 20, 125, pág. 494 Pott., pág. 178 Sylb.: 385; II 21: 294; II 21, 129, pág. 497 Pott.: 700; II 22, 133, pág. 499 Pott.: 709; II, pág. 497 Pott.: 529; V 3, 17, pág. 655 Pott.: 712; V 8, pág. 674 Pott.: 632; V 9, pág. 680 Pott.: 48; V 12, 76, pág. 691 Pott.: 413; V 14, 95, pág. 703 Pott.: 357; V 14, 110, pág. 715 Pott.: 708, 713; VII 6, 33, pág. 849 Pott.: 651; VIII 9, 26, pág. 930 Pott.: 610. *Protréptico*, pág. 58 Pott.: 252; VI 72, pág. 61 Pott.: 707.
CORNUTO, 17: 164; 26: 695; 31: 649; 32: 634, 686, 688.
CRISIPO, en NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 33: 217; en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 373: 83.

DIOCLES DE MAGNESIA, en DIÓGENES LAERCIO, VII 54: 757.
DIÓGENES LAERCIO, I 13-15: 41; II 61: 573; II 79: 447; II 120: 40; II 143: 576; IV 33: 441; IV 40: 443; IV 46-47: 575; V 92: 535; VI 15: 44; VI 91: 426; VI 103: 453; VI 105: 39; VII 1: 569; VII 1-6: VII 4: 47; 1; VII 6: 551; VII 10: 2; VII 15: 136; VII 18: 123, 438; VII 22: 390; VII 23: 98; VII 25: 370; VII 25-26: 378; VII 28: 574; VII 29: 13; VII 32: 29, 364, 406; VII 33: 356, 404, 419, 420, 422; VII 36: 42, 547; VII 39: 50; VII 40: 52; VII 41: 601; VII 47: 93; VII 48: 432; VII 54: 757; VII 55: 111; VII 84: 285; VII 87: 286, 699; VII 88: 262; VII 89: 705; VII 91: 723; VII 92: 514, 721; VII 107-108: 369; VII 110: 327, 340; VII 120: 359, 566; VII

121: 66, 423; VII 127: 302, 724; VII 128: 725; VII 129: 393; VII 131: 421; VII 134: 128, 617; VII 135-136: 160; VII 137: 167; VII 139: 625; VII 140: 150, 512; VII 142: 161; VII 143: 152; VII 145 ss.: 187; VII 148: 264; VII 149: 280, 281; VII 153-154: 185; VII 156: 277; VII 157: 213, 660; VII 158: 203, 747; VII 159: 752; VII 160: 433, 450; VII 161: 321; VII 162: 444, 445, 577; VII 165: 517, 519; VII 166: 532; VII 168: 579; VII 173: 325; VII 174: 600; VII 176: 591; VII 177: 746, 751; VII 182: 437; VIII 61: 86.

DIOMEDES GRAMÁTICO, II 421 K: 106.

DIÓN CRISÓSTOMO, *Discursos* XLVII 2, vol. II, pág. 81, 2 Von Arnim: 22; LIII 4, vol. III, pág. 101 Von Arnim: 572.

DIÓN DE PRUSA, LIII 4: 428.

DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la dicción de Demóstenes*, frag. 537 Hüber: 117.

ELIANO, *Historias diversas* III 17: 552; III 33: 435; IX 33: 12.

EPICTETO, *Manual* 53: 665.

EPIFANIO, *Contra las herejías* I 5 DDG, pág. 588: 135; III 2, 9: 228; III 2, 9 (III 36) pág. 592 Diels: 284; III 2, 9 (III 37) DDG, pág. 592, 30: 680; III 2, 26: 229; III 36 DDG, pág. 592: 258, 398, 416; III 38 DDG, pág. 592, 34: 562.

Escolios a Dionisio Tracio, en *Anecd.*, ed. Bekker, pág. 649, 31: 104; pág. 663, 16: 99; pág. 721, 25: 104.

Escolios a Lucano II 9: 263.

Escolios al «Alcibíades mayor» 121 E: 233.

Escolios al «Antídoto» de Nicandro 447, pág. 36, 12 Keil: 662.

Escolios a la «Ilíada» de Homero III 64: 689.

Escolios a la «Odisea» de Homero I 52: 693.

Escolios a la «Teogonía» de Hesíodo 117: 166; 134, en *Graec. Poet. Min.*, ed. Gaisf., II 482: 156; 139 en *Graec. Poet. Min.*, ed. Gaisf., II 484: 186.

Escolios a las «Argonáuticas» de Apolonio de Rodas I 498: 165.

Escolios a «Las nubes» de Aristófanes 317: 102.

Escolios BL a Homero XVI 233: 677.

ESTOBEO, *Églogas* I 1, 12, pág. 25, 3 W: 679; I 8, 40, pág. 104, 7 W: 145; I 11, 5 a, pág. 132, 26 W: 134; I 17, 3, pág. 152, 19 W: 159; I 17, 3, pág. 153, 7 W: 621; I 19, 4, pág. 166, 4 W: 155; I 20, 1 e, pág. 171, 2 W: 169, 647; I 25, 3, pág. 213, 15 W: 188; I 26, 1, pág. 219, 12 W: 189; I 26, 11, pág. 219, 14 W: 637; I 48, 8, pág. 317, 21 W: 234; I 49, 33, pág. 367, 18 W: 223; I 49, 34, pág. 369 W: 225; I, pág. 84, 21 W: 311; I, pág. 136, 21 W: 84; I, pág. 138, 14 W: 139; I, pág. 347, 21 W: 485; II 2, 12, pág. 22, 12 W: 55; II 7, 1, pág. 38, 15 W: 324; II 7, 1, pág. 39, 5 W: 333; II 7, 2, pág. 44, 4: 331; II 7, 5 b 4, pág. 62, 24 W: 717; II 7, 6, pág. 76, 3 W: 698; II 7, 6 e, pág. 77, 21 W: 703; II 7, 10, pág. 88, 8: 332; II 7, 10, pág. 88, 11: 334; II 7, 10, pág. 88, 14 W: 341; II 7, 11 g, pág. 99 W: 348; II 7, 11 m, pág. 112, 1 W: 64; II 7, 11 m, pág. 113, 5 W: 65; II 7, 111, pág. 103, 12 W: 744; II 7-8, pág. 85, 13 W: 371; II 8, 13: 451; II, pág. 22, 22 W: 500; II, pág. 23, 15 W: 501; II, pág. 24, 8 W: 499; II, pág. 24, 12 W: 502; II, pág. 57, 18 W: 309; II, pág. 65, 7 W: 722; II, pág. 73, 19 W: 90; II, pág. 75, 11 W: 287; II, pág. 77, 20 W: 293; II, pág. 111, 20 W: 91; II, pág. 215, 20 W: 495; II, pág. 218, 7 W: 504; II, pág. 382, 18 W: 487, 530. *Florilegio* IV 90, vol. I, pág. 240 Hense: 652; IV 106, vol. I, pág. 245 Hense: 382; IV 109, vol. I, pág. 246 Hense, 4, 110 Mein.: 448; IV 110: 449; VI 3, vol. I, pág. 281 Hense, 6, 19 Mein.: 729; VI 20, vol. I, pág. 285 Hense: 384; VI, 24, vol. I, pág. 289 Hense: 388; VI 66, vol. I, pág. 304 Hense, 6, 37 Mein.: 706; XIII 40, vol. I, pág. 462 Hense, 13, 22 Mein.: 491; XIII 57, vol. I, pág. 465 Hense, 13, 39 Mein.: 492; XVII 28, vol. I, pág. 496 Hense: 586; XX 69, vol. I, pág. 554 Hense: 503; XXVI 4, vol. I, pág. 681 Hense, 6, 20 Mein.: 740; XXVIII 17, vol. I, pág. 621 Hense, 28, 14 Mein.: 738; XLII 2, vol. I, pág. 760 Hense: 743; 43, 88 Mein.: 418; 67, 16 Mein.: 508; 79, 44 Mein.: 494; 94, 15 Mein.: 505; 95, 21 Mein.: 427; 108, 59 Mein.: 731; 119, 18 Mein.: 507.

ESTRABÓN, I 15: 436; I 41: 429; VII 299: 430; XIII 610: 598; XIII 614: 4; XVI 757: 37; XVI 789: 431.

Etimológico Gudiano, s.v. «Hélios»: 190.

Etimológico Magno, s.v. «Hélios»: 191.

EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 5, 11: 5; XIV 6: 6; XIV 6, 13: 68; XV, 816 d: 154; XV 15, 7: 623; XV 18, 3: 170; XV 20, 1: 198; XV 20, 2: 222, 656; XV 21, 3: 219; XV 62, 7, 854 c: 452.

EUSTACIO, *Comentario a la «Ilíada»* XVIII 506, pág. 37-38 Bekker: 110. *Comentario a Homero,* pág. 1389, 55: 694.

FILARGIRIO, *Escolios a las «Geórgicas» de Virgilio* II 336: 172.

FILODEMO, *Sobre la música* 28, 1, pág. 79 Kemke: 608. *Sobre la piedad* 8 DDG, pág. 542: 270, 272; 9, DDG, pág. 544: 671; 13 DDG, pág. 547 b: 681; 84 Gomp.: 266; DDG, pág. 544, b 28: 563. *Sobre los filósofos,* col IV Neapág. (=3 Oxf.): 35.

FILÓN, *Que todo hombre bueno es libre*, vol. II 45 Mang.: 350; vol. II 453, 23 Mang.: 366; vol. II 479 Mang.: 292; *Sobre la eternidad del mundo* 23-24, pág. 264, 3 Bern.: 168. *Sobre la incorruptibilidad del mundo* 18, pág. 28 Cumont, pág. 505 Mang.: 646. *Sobre la plantación de Noé,* vol. II 356 Mang.: 368. *Sobre la providencia* I 22: 131; II 48, pág. 79 Aucher: 644; II 74, pág. 94 Aucher: 692.

FILOPÓN, *Comentario a la «Física» de Aristóteles* 613, 23: 151.

Fragmentos herculanses 271 Scott, Pap. 19-698, ANÓNIMO, *Sobre la sensación* 15: 515.

FOCIO, *s.v.* «léschai»: 687.

GALENO, *Comentario al «Sobre los humores» de Hipócrates* I, XVI 32 K: 143. *Contra Juliano* 4 XVIII A, 257: 208; 5 XVIII A, 269: 195. *Historia de los filósofos* 16 DDG 6, pág. 608: 240; 24 Diels, pág. 613, 12: 214; 27 DDG, pág. 616, 2: 142; 56 a DDG, pág. 624: 641; 58: 639; 109: 205. *Hómoi iatrikoí* 94 XIX 370 K: 202. *Que las cualidades incorpóreas* 2, vol. XIX, pág. 467 K: 597. *Sobre el conocimiento de las enfermedades del alma,* vol. V, pág. 13 K: 375. *Sobre el método de curar* II 5, vol. X 111 K: 207. *Sobre la diferencia de los pulsos* III 1, vol. VIII, 642 K: 30. *Sobre la mejor doctrina* I, vol. I, pág. 41 K: 69. *Sobre las facultades naturales* I 2: 144. *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón* II 5, V 241 K, 201 Mueller: 232; II 5, V, 208 Mueller: 237; II 5,

V 332 K, 299 Mueller: 728; II 8, V 283 K, 248 Mueller: 221, 659; III 5, V 332 K, 299 Mueller: 339; IV 3, V 337 K, 348 Mueller: 338; IV 7, 416 K, 391 Mueller: 343; V 1, V 429 K, 405 Mueller: 337; V 6, V 476 K, 465 Mueller: 726; VII 2, 208, 591 Mueller: 482; IX, vol. V 653 K, 653 Mueller: 727.

Ganancia de proverbios I 85 *(Paroemiographi graeci*, vol. II, pág. 757): 714.

GÉMINO, *Elementos de astronomía*, en PETAVIO, *Uranología* 53: 636.

HERMIAS, *Burla de los filósofos paganos* 14 DDG, pág. 654: 619.

HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* 21, 1 DDG, pág. 571: 239.

Índice herculanense de los estoicos, col. I: 25; col. III: 26; col. VI: 27; col. VIII: 18; col. IX: 17; col. X 2: 43; col. XII 3: 549; col. XIII: 554; col. XIV: 555; col. XV: 560; col. XIX: 585; col. XX: 590; col. XXII: 588; col. XXIV: 589; col. XXVI: 593; col. XXVII: 594; col. XXVIII 8: 595; col. XXIX: 536, 596; col. XXX: 537; col. XXXI: 561; col. XXXII: 538; col. XXXIII: 540; col. XXXVI: 518.

JÁMBLICO, *Sobre el alma*, en ESTOBEO, *Églogas* I 48, 8, pág. 317, 21 W: 234; en ESTOBEO, *Églogas* I 49, 33, pág. 367, 18 W: 223; en ESTOBEO, *Églogas* I 49, 34, pág. 369 W: 225; en ESTOBEO, *Églogas* II 382, 18 W: 487, 530.

JUAN CRISÓSTOMO, *Primera homilia sobre Mateo* 4: 411.

LACTANCIO, *Epítome de las instituciones divinas* 33, 6: 345. *Instituciones divinas* I 5: 260, 675; III 4: 62; III 7: 531; III 8: 290, 291; III 23: 344, 362; VII 7: 457; VII 7, 20: 231. *Sobre la ira de Dios* 11: 265. *Sobre la verdadera sabiduría* 9: 254.

Léxico de Cirilo, en *Anecd. paris.*, ed. Cramer, IV, pág. 190: 125.

Léxico de Zonarás, s.v. «soloikítsein», col. 1662: 124.

LONGINO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XV 21, 3: 219, 657.

LUCIANO, *Doble acusación* 20-21: 542. *Los longevos* 19: 34, 592. *Sobre el parásito* 4: 101.

MACROBIO, *Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón* I 14, 19: 216. *Saturnales* I 17, 8: 682; I 17, 31: 684; I 17, 36: 683; I 18, 14: 690; I 23, 2: 630.
MÁXIMO, *Florilegio* VI 381.
MINUCIO FÉLIX, XIX 10: 243, 256, 261, 271, 673.
MUSONIO, *Disertaciones,* en ESTOBEO, *Florilegio* VI 24, vol. I, pág. 289 Hense: 388.

NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 2, 33: 217; 32: 654; 38: 174; 96: 224.
NUMENIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV 5, 11: 5; XIV 6: 6; XIV 6, 13: 68.

OLIMPIODORO, *Comentario al «Gorgias» de Platón* 53 ed. Jahn, en *Nov. Ann. Philol.* suppl. XIV, págs. 239-240: 613; 53-54: 100.
ORÍGENES, *Contra Celso* I 5, vol. I, pág. 59, 3 Kö., pág. 324 Del.: 417; III 54, vol. I, pág. 250, 3 Kö., pág. 483 Del.: 45; VII 63, pág. 739: 389.

PAUSANIAS, I 29, 15: 36; II 8, 4: 556; VII 8, 3: 557.
PETAVIO, *Uranología* 53: 636.
PLUTARCO, *Amatorio* 21, 766 f: 498. *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 11, 55 c: 587. *Consejos para conservar la salud* 20, 133 c: 497. *Consejos políticos* 10, 804 e: 510. *Charlas de sobremesa* III 6, 1, 653 e: 397. *Si es más útil el agua o el fuego* 12, 958 d: 511. *Sobre cómo escuchar a los poetas* 11, 31 d: 676; 12, 33 c: 715; 12, 33d: 351. *Sobre cómo se debe escuchar* 8, 42 b: 493; 47 e: 580. *Sobre el dominio de la ira* 15, 462: 200. *Sobre el evitar el dinero ajeno* 7, 830 d: 581. *Sobre el exilio* 5, 600 e: 479. *Sobre el ingenio de los animales* 11, 967 e: 650. *Sobre el oráculo de la Pitia* 16: 633. *Sobre Isis y Osiris* 66, 377 d: 691. *Sobre la cara de la luna* 6, 3, 923 a: 627. *Sobre la curiosidad* 4, 516 f: 509. *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a: 409. *Sobre la virtud moral* 2, 440 f: 483; 2, 441 a: 322; 3, 441 c: 323. *Sobre las contradicciones de los estoicos* 2, 1033 b: 20, 410; 2, 1033 e: 21; 4, 1034 a: 19; 6, 1, 1034 b: 414; 7, 1034: 320; 7, 1034 d: 716; 8, 1, 1034 e: 120; 8, 1034 d: 481; 8, 1034 f: 56, 407; 12, 1038 c: 317. *Sobre las noticias comunes* 23, 1, 1069 f: 297; 31, 1066: 678; 31, 1075 d: 645. *Sobre los progresos de la virtud* 12, 82 f: 376. *Sobre que el filósofo debe conversar especialmente con los hombres de Estado* 1, 776 c: 490. *Vida de Arato* 18: 358, 558. *Vida de Catón* 18: 506. *Vida de Cleómenes* 2: 46, 748; 11: 749. *Vida de Demóstenes* 10: 489; 30: 488. *Vida de Foción* 5: 122. *Vida de Licurgo* 5: 755; 31: 408.
POLIENO, VI 5: 559.
PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 19: 316. *Sobre las facultades del alma*, en ESTOBEO, *Églogas* I, pág. 347, 21 W: 485.
PROCLO, *Comentario a «Los trabajos y los días» de Hesíodo* 291: 377. *Comentario al «Timeo» de Platón* II 106, 55: 719.
PSEUDO CENSORINO, I 4, pág. 75, 14 Jahn: 624.

QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* II 15, 34-35: 615; II 17, 41: 105, 614; IV 2, 117: 121; XI 20, 7: 115; XII 1, 18: 49; XII 7, 9: 9, 584.

RUFO DE ÉFESO, *Sobre los nombres de las partes del cuerpo humano* 44 Clinch.: 197.

SÉNECA, *Cuestiones naturales* VII 19, 1: 192. *Epístola a Helvia* 12, 4: 10. *Epístolas* 6, 6: 583; 36, 3: 496; 44, 3: 582; 82, 7: 315; 83, 9: 367; 89, 13: 456; 94, 1: 458; 94, 4: 739; 94, 5: 459; 104, 21: 405; 107, 10: 666; 108, 10: 609; 113, 18: 663; 115, 8: 480. *Sobre el sosiego* 3, 2 Gertz: 424. *Sobre la ira* I 16, 7: 347. *Sobre la tranquilidad del espíritu* I 7: 425, 745; I 10: 23. *Sobre los beneficios* II 31, 2: 735; IV 39, 1: 11; V 14, 1: 737; VI 10, 2: 736; VI 12: 734.
SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* I 75: 104; II 7: 112; II 10: 103; VII 12: 455; VII 109: 104; VII 151: 88, 92, 95; VII 153: 96; VII 182: 104; VII 228: 603; VII 230: 71; VII 236: 70; VII 248: 74; VII 372: 604; VII 373: 83; VII 337: 104; VII 422: 360; VIII 355: 80; VIII 400: 605; IX 85: 182; IX 88: 669; IX 104: 176; IX 107: 175; IX 110: 179; IX 133: 238; XI 30: 298, 704; XI 63: 461; XI 74: 730; XI 190: 396; XI 191: 402. *Esbozos pirrónicos* I 234: 442; II 4: 75; II 70: 606; III 188: 104; III 190-200: 742; III 200: 394; III 205: 403; III 206: 400; III 218: 253; III 241: 104; III 245: 395; III 246: 401; III 251: 104.

SIMPLICIO, *Sobre las «Categorías» de Aristóteles* 80 a 4: 146.
SIRIANO, *Comentario a la «Metafísica» de Aristóteles* 892 b 14-23 (*Aristot. Berol.*, vol. V): 618.
Suidas, s.v. (78), pág. 507 Adler: 38; *s.v.* «Hermagoras»: 578; *s.v.* «Persaios»: 548.

TACIANO, *Discurso contra los griegos* 3, pág. 143 C: 251; 5: 173.
TEMISTIO, *Discursos* II 27 c: 718; VIII 108 c Hard.: 379; XIII 171 d Hard.: 380; XXI 255 Hard.: 434; XXIII 295 d Hard.: 3; XXXII 358 Hard.: 565. *Paráfrasis a la «Física» de Aristóteles* 40 b Speng. II 284, 10: 147. *Paráfrasis al «Sobre el alma» de Aristóteles* II 64, 25 Speng.: 250; II 68, 30, 17 Speng.: 227; 90 b, II 197, 24 Speng.: 336.
TEODORETO, *Curación de las enfermedades de los griegos* III 74, pág. 89, 7 Ra.: 415; IV 12: 132; IV 14: 149; IV 20, pág. 105, 15 Ra.: 643; V 25: 199; V 27: 220; V 27, pág. 130, 2 Ra.: 658; VI 14, pág. 153 Ra.: 283.
TEÓFILO, *A Autólico* III 5, 119 c: 399, 741.
TERTULIANO, *Apologético* 21: 255, 674. *Contra Hermógenes* 44: 246. *Contra Marción* I 13: 242. *Discurso a las naciones* II 2: 276; II 4: 245. *Sobre el alma* 5: 215, 653; 14: 226, 513; 25: 655. *Sobre la prescripción de las herejías* 7: 247.
TIMÓN DE FLIUNTE, *Silloi*, frag. VIII W: 15; XX W: 14.

VALERIO PROBO, *Comentario a las «Bucólicas» de Virgilio*, pág. 10, 33 Keil: 162; VI 31, pág. 10 Keil: 620; VI 31, pág. 21, 14 Keil: 163.
VARRÓN, *Sobre la agricultura* II 1, 3: 193. *Sobre la lengua latina* V 9: 607; V 59: 196.

ÍNDICE GENERAL

	Págs.
NOTA PRELIMINAR	7
1. *Ediciones de los fragmentos y testimonios*	7
2. *Traducciones*	8
3. *La presente traducción*	9
PARTE I	
ZENÓN DE CITIO	
Introducción	13
Bibliografía	23
FRAGMENTOS	27
I. Vida y obras	27
II. Fragmentos y opiniones	51

PARTE II

LOS DISCÍPULOS DE ZENÓN DE CITIO

Págs.

Introducción 161
Bibliografía 181

I. Aristón de Quíos 185
I A. Apolófanes 219
II. Hérilo de Calcedonia 221
III. Dionisio de Heraclea 227
IV. Perseo de Citio 235
V. Cleantes 249
VI. Esfero 315

Índice de fuentes 323